

مَجَلَّة كَلَامِيَّةُ الْأَدَبِ



المجلد العاشر - الجزء الأول

مايو ١٩٤٨

مطبعة جامعة فؤاد الأول

١٩٤٨

فهرس

القسم العربى :

صفحة	
١	بقايا اللهجات العربية فى الأدب العربى ...
٤٥	لامية العرب
٦٧	مفردات من تميز وثرة ذبحان
	القنى : نون من الشعر الحبلى ء محاولة
٧٧	نقراة أوزانه
١٠٥	فى قراءات القرآن
١٢٥	حور عب
١٤٣	نورات البربر فى افريقية والأندلس

القسم الأوروبى :

١	بلوتيا وسطورة طوقن جلعش
٢٥	اسلاف الحكوميديا اليونانية
٦٥	عدد لغتين فى مسرحيات ميناندر
81	ألقاب عب

بقايا اللهجات العربية في الأدب العربي

لعماد الزكزري أنور لبحمان

نعرف من تاريخ اللغة العربية أن القرآن هو اللسان الفصح الأوضح ،
واللغة الأعلى للعربية في زمان الإسلام ، ولكننا نعرف أيضاً أنه كان لسان
الشعراء قبل الإسلام . وكان هناك أحياناً فرق بين لسان القرآن
الشريف وبين لسان الشعراء . وروى مؤلفو التفاسير قراءات في متن
القرآن الشريف وكلمات وصيغاً وجدوها في هجات عشائر العرب ، وأما تلك
اللهجات فإنا نعرف منها كلمات وصيغاً ولا نعرف هجة واحدة كاملة .
وفي الواقع نعرف الآن نقوشاً مخربشة على صخور وعلى أحجار بركانية
موجودة في نجد وفي الحرة نسميها النقوش الخثوية والنقوش الصفوية . والنقوش
أكثرها أسماء أعلام ، والصفوية نجد فيها قليلاً من الكلمات والصيغ وقواعد
النحو ونعرفها أحسن من الخثوية .

ثم إن فقهاء اللغة أعنى البصريين والكوفيين وغيرهم ومؤلفي الكتب مثل
لسان العرب وتاج العروس ، مع ما نجد في مؤلفاتهم من الدقة الفائقة ،
إذا قد جمعوا مادة مهمة لم يذكروا دائماً اسم العشيرة ، وفي بعض الأوقات
لا نعرف إن كان الاصطلاح للذكور مستملاً عند كل العشيرة أو كأنه
نطقاً شخصياً . ولذلك كانت دراسة آثار اللهجات في الأدب العربي عملاً
صعباً وينبغي على كل حال أن ننظر إليها بعين الانتباه والنقد .

وسأقدم ملاحظة عن نطق العربية القديمة ، وكذلك عن كلمتين قديمتين .
أما عن النطق فإنه :

١ — عن نطق الجيم : نعرف أن نطق هذا الحرف الأصلي كان (gim)
كما هو الآن في مصر ، وكما كان ويكون في اللغات السامية الباقية . مثلاً كلمة

(جمل) في العربية (gāmāl) وفي السريانية (Gamlā) مع الألف التي هي أداة التعريف ، وفي الحبشة (gamal) ، ويوجد فعل (gamālu) ، أي رحم في الأكديّة . وتاريخ هذا النطق كما يأتي : في الابتداء تغير نطق (gīm) فصار (ġim) قبل حركة الكسرة فقط كما يكتب عند الانكليز (ġin) وبلقظ (ġin) ، وعند الطالبان يكتب (gente) وبلقظ (gente) ، وعند أهل فرنسا يكتب (gens) وبلقظ (zān) . ثم لفظت الـ (gim) عند أهل الحجاز (ġim) إذا وقعت قبل كل الحركات أي الفتحة والضمّة والكسرة . وكان هذا النطق نطق القرشيين في زمان النبي فصار نطق القرآن الشريف . وأما النطق العربي القديم فنحننا أدلة موجودة في الكتب والنقوش اليونانية التي ذكرت فيها أسماء عربية .

اسمحوا لي أن أذكر كم بنقش مشهور وجد في (أم الجمال) وهي خرائب عربية في بادية الشام نقش بحروف نبطية ، وكان النبط عربياً بلا شك ، وإنما كانوا يكتبون بلهجة آرامية هي النبطية . فترجم ذلك النقص إلى اليونانية . وسأمل عليكم النص حرفاً حرفاً بحروف عربية ثم أترجمه إلى العربية وأملئ أيضاً النص اليوناني :

النص النبطي :

دنا ن فشو و فهدو بدرشل ي ربو ج دئمت ملك تنوخ .

وترجمته : هذا شاهد قبر فهدو بن شلي مرابي جذيمة ملك تنوخ .

والنص اليوناني :

Η ΣΤΗΛΗ ΑΥΤΗ ΦΕΡΟΥ
ΣΟΛΛΕΟΥ ΤΡΟΦΕΥΟ ΓΑΔΙΜΑΘΟΥ
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΘΑΝΟΥΥΗΝΨΗ.

وجذيمة هذا هو جذيمة الأبرش معاصر زيف ملكة تدمر .

٢ — لفظ الضاد : كان اللفظ الأصلي بالذال المفخمة لا ضاد بالذال المفخمة ويظهر هذا من نطق الأعراب في البادية ومن تاريخ هذا الحرف عند الفرس وعند الأتراك نجد دم سموه زادا ولفظوه كالزاي . وفي زمان النبي كان

القرشيون يلفظونها ضاداً لأن (ṭar) صارت (ṭād) كما صارت الذال في بعض اللهجات العربية دالا وكذلك كلمة (thing) صارت بالألمانية (Ding) .

٣ — لفظ الظاء : كان لفظها الأصلي (ṭ) أي ثاء مفتحة وكتبها العرب طاء مع النقطلة لأنها مشتقة من الطاء كما اشتق التاء من التاء . ولكن ما سمعت هذا اللفظ بل سمعه عالم سويدي قبل مئة سنة عند بعض العرب . والمعروف ان أكثر البدو وبعض الفلاحين يلفظون الظاء والضاد كحرف واحد يعني (ṭād) وأما أهل قريش فكانوا يفرقون بين الضاد والطاء وهذا الفرق هو الذي استمر في اللغة الفصحى .

أما الكلمتان اللتان أقدم ملاحظة عنها هما : كلمة لغة ، وكلمة لُغة . ان العلماء القدماء كانوا يستعملون كلمة (لغة) بمعنى اصطلاح خاص أو شاذ وكلمة (لسان) بمعنى لغة كما تعرفون جميعاً . ولذلك سأستعمل في هذه الدروس كلمة لغة بمعناها القديم وكلمة لسان بمعناها القديم أيضاً أي اللغة . وكلمة لُغة تفسريها في كتاب لسان العرب كما يأتي (اللغة) أن تعدل الحرف الى حرف غيره ، والذائع الذي لا يستطيع أن يتكلم بالراء وقبل هو الذي يجعل الراء غيناً ولأماً ويجعل الراء في طرف لسانه أو يجعل الصاد فاء وقيل هو الذي يتحول لسانه عن السين الى التاء وقيل هو الذي لا يتم وضع لسانه في الكلام وفيه ثقل وقيل هو الذي لا يبين الكلام وقيل هو الذي قصر لسانه عن موضع الحرف ولحق موضع أقرب حرف من الحرف الذي يعثر لسانه عنه . هذا ما قيل في كتاب لسان العرب . ونجد أحياناً أن العلماء شكوا بين اللغة واللغة .

وينبغي أيضاً أن نذكر الكسكسة والكشكشة والطمطانية . فالكسكة إبدال الكاف تاء وتشاء كما نسمع من البدو في بادية الشام الآن تسلب أو تشلب بمعنى كلب . والطمطانية هي إبدال لام أداة التعريف ميأ . وستنكلم عن هذه اللغة فيما بعد .

لو روى العلماء التلمذ كل ما يخص اللهجات وأضافوا إليه كل أسماء
العشائر والتواريخ التي كانت تستعمل فيها اللغات لأمكننا أن نكتب كتاب نحو
اللهجات القديمة كاملاً . ولكن ما يمكننا الآن هو اقتباس بعض اللهجات
واللغات من الأدب ومن شروح الأدب فقط .

وأهم الكتب التي اقتبس منها هي :

• كتاب الأستاذ لأبي بكر بن الأنباري .

• كتاب الأغاني لأبي الفرج على الأصفهاني .

مقال الأب أنطاس الكرملي الذي سماه اللغات واللهجات نشر في مجلة
المشرق مجلد ستة أجزاء إثني عشر وثلاثة عشر طبع سنة ألف وتسعمائة وثلاثة .

• كتاب غلط الضعفاء لابن البري نشره الأستاذ (Torrey)
في (Orientalische Studien, Festschrift für Noldeke) أي « بحوث
شرقية قدمها تلاميذ وأصدقاء وزملاء للأستاذ (Noldeke) طبع في ألمانيا
سنة ألف وتسعمائة وستة » الكتاب المسمى بدرة النواص للحريري نشره
الأستاذ (Thorbecke) في مدينة (Leipzig) سنة ألف وثمانمائة
وإحدى وسبعين .

• الكتاب المسمى (Kleine Schriften) أي مؤلفات صغيرة للأستاذ
(Fleischer) نشر في مدينة (Leipzig) سنة ألف وثمانمائة وخمسة وثمانين
وأيضاً ثمانية وثمانين . وكان الأستاذ (Fleischer) أكبر علماء العربية
في ألمانيا في القرن التاسع عشر بعد الميلاد .

المقال المسمى (Le livre des locutions vicieuses de Djawālī) أي
كتاب الأغلاط للجواليقي نشره الأستاذ (Derenbourg)
في (Morgenländische Forschungen, Festschrift für Fleischer)
أي « بحوث شرقية قدمها تلاميذ وأصدقاء وزملاء للأستاذ (Fleischer)
طبع في (Leipzig) سنة ألف وثمانمائة وخمسة وسبعين » .

كتاب نشر فيه الأستاذ (Haffner) ثلاثة مراجع عن الأضداد اسمه
(Drei Quellenwerke über die Adḍād) طبع في بيروت سنة ألف وتسعمائة
وثلاثة عشرة .

كتاب نشره أيضاً الأستاذ (Haffner) وسماه (Texte zur arabischen
Lexikographie) أى نصوص لتأليف المعجم العربى طبع في (Leipzig)
سنة ألف وتسعمائة وخمسة .

شرح حماسة أبى تمام للتبريزى .

كتاب المختص لابن جنى .

كتاب المحتسب لابن جنى نشره الدكتور (Prüßner) .

خزانة الأدب ولب لسان العرب لعبد القادر بن عمر البغدادى طبع
في بولاق سنة ألف وثمانمائة وتسعة وتسعين .

كتاب العين للخليل نشر بعضه الأب أنسطاس الكرملى في بغداد
(السنة ليست معروفة) .

شرح مفصل الزمخشري لابن يعيش .

الاقتراح في علم أصول النحو لجلال الدين السيوطى .

الزهر في علوم اللغة لجلال الدين السيوطى .

كتاب الاشتقاق لأبى بكر محمد بن الحسن بن دريد .

كتاب المعجم لياقوت .

رسالة للكاتب عن ألحان العامة نشرها الأستاذ (Brockelmann)

في (Zeitschrift für Assyriologie) في مجلد ثلاثة عشر .

مجمع الأمثال للميدانى طبع في بولاق سنة ألف ومائتين وأربعة وثمانين
بعد الهجرة .

مقدمة ابن خلدون .

أخبار نشوان الحميدى التى تتعلق بجزيرة العرب الجنوبية جمعها فى كتاب
شمس العلوم ونشرها عظيم الدين أحمد فى (Gibb Memorial Series)
مجلد أربع وعشرين .

الصاحب فى قمة اللغة لابن فارس طبع فى القاهرة سنة الف وتسعمائة وعشرة .

كتاب سيويه المشهور نشرة الأستاذ (Dermbourg) فى باريس
سنة الف وثمانمائة وإحدى وثمانين وتسعة وثمانين . (وألاحظ أن لفظ
الاسم الأصلى هو (Siböye) لأن (öye) أداة التصغير بالفارسية (سب) معناها
الناح وعريت فصارت (ويه) .

تاريخ الطبى .

ونذكر أيضاً ثلاث بحوث نشرت باللغة الألمانية وهى مقالان للأستاذ
(Nöldeke) اسم الأول (Das Klassische Arabisch und die arabischen Dialekte)
أى العربية الفصحى واللهجات العربية ، واسم الثانى
(Zur Grammatik des klassischen Arabisch) أى إضافات لتحو العربية
الفصحى طبع فى (Wien) فى سنة الف وثمانمائة وستة وتسعين . والبحث
الثالث للأستاذ (Vollers) اسمه (Volksprache und Schriftsprache)
(in alten Arabien) أى لغة العامة ولغة الكتابة فى جزيرة العرب القديمة .
وأما مقالا الأستاذ (Nöldeke) ففيهما بحوث قيمة يعتمد عليهما . ولكن
فى كتاب الأستاذ (Vollers) ملاحظات مشكوك فى قيمتها العلمية .
وطبعا نجد لغات ولغات متفرقة فى كتاب لسان العرب وفى كتاب تاج
العروس لسيد مرتضى .

وغير ذلك توجد مادة مهمة تخص موضوعنا فى مخطوطات عربية .

إني قد قلت إن لسان القرشين هو اللسان الأفصح عند المسلمين ، ولكن
توجد آراء مختلفة عند العلماء القدماء . قال أبو عبيدة ان بنى سعد بن بكر
أفصح العرب لأن مرضعة التي منهم ، وفي كتاب المزهري للسيوطي نجد الحديث
الآتي قال النبي : أنا أفصح العرب بيد أنى من قريش ونشأت في بنى سعد
ابن بكر :

وقال أبو عمر بن العلاء : إن عليا هوازن وسفلى تميم أفصح الناس وقال
أيضاً : أفصح الناس أهل السرات وهى ثلاث وهى الجبال المطلعة على تهامة
مبايلي اليمن . أولها هذيل وهى تلى السهل من تهامة ثم بجيلة وهى السرات
الوسطى وقد شاركهم تقيف فى ناحية منها ثم سرات الأزدي أزد شنوء وهم
بنو كعب بن الحارث بن كعب بن عبد الله بن مالك بن نصر بن الأزد . وقال الميرد
أيضاً إن بنى الحارث بن كعب هم أفصح الناس .

وروى حديثان فى كتاب المزهري عن عمر بن الخطاب وعن عثمان . قال
عمر : ليليل الكتب قرشى أو تغنى وقال عثمان نيل هذلى وليكتب تغنى .
وقال الخليل (أفصح العرب نصر قعين) وسماه صاحب لسان العرب بقعين
نصر . وهم من بنى أسد .

وروى حديث عن رجل من بنى جرم وهو كما يأتى : عن معاوية أنه
قال يوماً من أفصح الناس فقام رجل من جرم وجرم من فصحاء الناس فقال
قوم تباعدوا عن فرائية العراق وتيامنوا عن كشكشة تميم وتيامنوا
عن كسكة بكر ليست فيهم غفمة قضاة ولا طمطانية حمير . قال معاوية
فمن هم قال : قومي : روى هذا الحديث الميرد وابن يعين والزغنى وقال
الأصمعي أيضاً : إن الجرم من فصحاء الناس وقال ابن يعين : جرم بطنان
من العرب أحدهما فى قضاة وهم جرم بن زيان والآخر فى طى . يوصفون
بالصاحبة وترتيب السيوطى كما يأتى : قريش ، عليا هوازن ، وعليا هوازن
هم سعد بن بكر وجشم ونصر بن معاوية وتقيف ثم هذيل . وترتيب آخر

السيوطي هو الثاني قرشي - قيس ، تميم ، أسد ، هذيل ، كنانة ، ضي .
 فقال السيوطي أيضاً : إن عشائر العرب الذين سكنهم في أطراف جزيرة العرب
 دخل فيها ناس من العجم فأدخلوا لغات أجنبية . قال دخل في نغم وجدهم
 مصريون ، وفي قضاة وإياد دخل أهل سوريا ، وفي قلب ونامر دخل أهل
 روم ، وفي بكر دخل النبط والفرس ، وفي عبد القيس والأزد دخل الهند
 والفرس ، وفي أهل اليمن دخل أهل الهند والحشة . هذا ما نقل السيوطي
 ولكن ينبغي أن نبحت عن ملاحظاته باعتناء ودقة . على كل حال رأينا
 أن آراء العلماء القدماء حقة فيما يخص القضاة .

وننتقل الآن إلى البحث عن آثار اللهجات القديمة الموجودة في الأدب
 العربي ونبحث أولاً عن الحروف الصامتة والحركات ، ثم عن الضائرت
 والأفعال والأسماء ، ثم عن نحو الكلمات .

الباء والميم

روى أن بني مازن كانوا يدلون من الباء ميماً ومن الميم باء . وذكر
 في كتاب الأغاني أن الخليفة الواثق يوماً من الأيام سأل من يحضر في السراية
 من النحويين الفائقين فقال له إن أبا عثمان المازني لموجود . قال الخليفة أأنت
 من مازن تميم أم من مازن قيس أم من مازن ربيعة أم من مازن اليمن . قال أبو عثمان
 أنا من بني ربيعة . ثم سأله الخليفة باسمك (يعني ما اسمك) قال اسمي مكر
 (يعني بكر) . فضحك الخليفة فقال اجلس واطبأني (يعني واطمأني)
 ويظهر من ذلك أن هذا الابدال كان من خصائص عشيرة عربية ولا هو
 لفظ شخصي فقط ، وذكر في كتاب تاج العروس مثل ثان وهو أن بني مازن
 كانوا يقولون بات المعري يعني مات المعري . وروى أيضاً أنهم كانوا يلفظون
 اسم مكة بكة . وفي كتبه المبرد يوجد بيت شعر أرسل إلى مازني وهو .

خليلي بليوأة عوجا

والبوأة هنا المومة أي البقرة أو البادية .

ويوجد البادل بين الباء والميم عند عَشَائِرٍ أُخْرَى . قال ابن السكيت
 إن أبطان لغة بني أسد . وروى أن بني طميم كانوا يدلون من فعل حمل
 جبل . وعرف عند أهل اليمن (تَن) بمعنى (مَن) و (يَن) بمعنى (مِن)
 و (كَحْجَم) بمعنى (كَحْجَب) أى حصرم و (صَرَب) بمعنى قص القميص (صرم)
 و (صراب) بمعنى (صرام) وشهر أيلول اسمه عندهم (ذوالصَّراب) . ولكن
 لا نعرف إن كان هذا الابدال في كل الكلمات عند بني مازن أم كان في كلمات
 قليلة فقط ولا نعرف سبب الابدال إن كان لتشابه أم لتخالف بين الحروف .
 مثلاً كلمة (بَن) بدال (مَن) وكلمة (بَن) بدلت (مَن) يمكن أن يكون
 سبب الابدال التخالف . وذكر العلماء كلمات أخرى فيها هذا الابدال دون
 أن يذكروا العُشَائِرَ الذين كانوا يستعملونه . مثلاً (نيسم) بدل (ينسب)
 أى سكة مستقيمة و (أُنْلم) بدل (أُنْلب) أى تراب وأحجار و (ميد)
 بدل (بيد) و (متر) بدل (بتر) و (مضح) بدل (بضح) أى أوقع —
 أو وقع . وقال الحريري في درة الفواص إن (نَشَّب) لحن العامة بدل نشم
 أى أتت ، وقال ابن جني إن (بنات بحر) لغة بدل (بنات بحر) أى سحب
 صيفية رقيقة يضاء . ولكننا لا نعرف في أى عشيرة أخرى كانت الخاصية
 المازنية عادة الناس . وروى يث لحاتم الطائي :

وأسمر خطباً كأنه كهوبه نوى النفسب قد أرى ذراعاً على العشر

وكلمة (أرمى) هنا بدل (أربى) ولذلك يحتمل أن ابدال الميم من الباء
 كان يستعمل عند بني طميم . وعند الشاعر الأسدي عمرو بن شعص توجد
 (عَنبة) أى جوخ مطرز بدل عتمة . ونستنتج أن بني أسد كانوا يعرفون
 هذا الابدال .

الفاء والباء والميم

قال الخليل إنه في لهجة الخفاجيين من بني عقيل قيل (عَكَب) بمعنى (عكف)
 وقيل في كتاب لسان العرب إن كلمة أقصف بدل أقضم في لهجة ما .

الفاء والثاء

إن إبدال الفاء من الثاء معروف ومفهوم بالعربية كما هو بلغات أخرى ،
ونعرف أن أهل الروس يقولون (Teo-lor) وأخذوا هذا النطق من اليونان
الذين يلفظون (Theodors) بالثاء ، وهذا الاسم صار (تدروس) عند المسيحيين
في الشرق . أما إبدال الثاء من الفاء فأمثاله قليلة . قيل في لهجة بني تميم (تلم) ،
وهو باللفظة الصحيحة (تلقم) ، ولكن مشكوك (ألتام) ، أم (لتام) هو النطق الأصلي .
وفي لهجة بني تميم أيضاً قيل (أثاث) بمعنى (أثاف) ، وهو جمع كلمة أفتية ، وهذا
هو تشابه الحروف . وفي كلمة (دثينة) بمعنى (دفينة) إبدال الثاء من الفاء . وكذلك
سمعت عند عرب بادية الشام (إثم) بمعنى (فم) ومعروف لديكم أن أهل الشام
وفلسطين يقولون (تم) ، مثلاً : سلم تمك ، أي الله يسلمك ، ومن ذلك يظهر
أن كلمة (فم) صارت (ثم) ، أو إثم ، وعند الحضرتهم .

الفاء والقاف

إن أمثال حالات الإبدال هذه مشكوك فيها وهي غير مفهومة بحسب قواعد فقه
اللغة . قال السيوطي : إن اسم فهم بن الجابر في لهجة بني همدان (فهم) ، وقيل
في كتاب لسان العرب : إن كلمة مقناة (أي موافق) في لهجة بني هذيل مقناة .
ولكن في بيت للشاعر الهذلي قيس بن عيزار توجد مقناة ، وهذا البيت
هو كما يأتي :

بما هي مقناة أتيق نباتها

وأظن أن إبدال الفاء من القاف غلط الكتابة .

اللام والميم

إنه يوجد استعمال (الألف ميم) كأداة التعريف عند بعض عشائر العرب .
وهذا الاستعمال لغة لا إبدال الحروف ، وسماء السيوطي والزمخشري طمطانية
حمير ، وقالوا إن حمير وأهل اليمن وبني طيء كانوا يعرفون الكلمات بألف — ميم .

قال الشاعر ابن غنمة الطائي :

ذاك خليل وذو يواصلني يرمى ورائي بأنفسهم وأمسله
كلمة ذو عند بني طيء اسم الوصل وبأنفسهم وأمسله يعني بالسهم والسلامة.
وذكر النشوان مثلاً حميراً وهو لولا أعمى باب لم تنفق أمكباب.
إنه في بيت الشعر المذكور :

(الألف ميم) قبل حرف سين أى حرف الشمس

وفي المثل الحميري قبل حرف كاف أى حرف القمر .

وروى صاحب المفصل حديثاً عن النبي أنه قال ليس من أمير أمصيام
في أمصر أى الصيام في السفر ليس من البر . وفي هذا القول (الألف ميم)
قبل حروف الشمس والقمر . ولكن في قول صاحبه لم يذكر توجد
(الألف ميم) قبل حرف القمر (الألف لام) قبل حرف الشمس وهذا
القول هو خذ الرمح واركب امفرس . إن كان كل هذه الأقوال صحيحة
فالتيجة كما يأتي . انتشر استعمال الألف — ميم التي بالأول هي أداة التعريف
على الإطلاق عند أهل اليمن وحمير وبني طيء فعرفت عند بقية العرب ثم أبدلوا
مها (الألف لام) القصيدة قبل حروف الشمس وحافظوا على (الألف ميم)
قبل حروف القمر وفي النهاية استعمل (الألف لام) عند كل العرب
إلا أن كلمة إمارح بمعنى أمس وأون إمارح أو إمارحه بقيت في كلام
كثيرين من العرب وأولاد العرب وأن (الألف ميم) هي أداة التعريف
آن في الدنية . وقال السيوطي في كتاب المزهر عن الحمير (ومنهم من يبدل
من لام المعرفة ميأ ومنهم من يبدل منها نوناً) . ويذكرنا هذا القول التثنية
والتثنية ونعرفهما من القوش الموجودة في جنوب بلاد العرب .

وكما قلت هذه اللب ما هي إبدال من اللام بل هي أداة تعريف مستقلة
ونعرف أن أداة التعريف عند بعض الساميين في ابتداء الكلمة وعند بعضهم
في آخرة الكلمة لأن حرف (هـ) أو (هـ — ا) عند العبريين وعند الصفويين
في ابتداء الاسم وبالأرامية أضيفت إلى آخره . وكذلك في ألسن أو رية .

مثلا بالانكليزية واغولندية والألمانية أداة التعريف مكانها قبل الاسم وعند
 النديمر كين والتروجيين والسويديين بعده . وأداة التعريف التي بالفرنسية
 والاصطلاحية والاسبانية مكانها قبل الاسم عند أهل رومانيا أضيفت الى آخره .
 وقد التراء بأن بنى سعد وكتب كانوا يقولون (نن) بمعنى (نبل) وعلى الأرجح
 لا يوجد في هذه الكلمة إبدال النون من اللام بل هي كلمة الاشارة مستقلة .
 وأما كلمة (نمة) بمعنى (نحلة) فيها تشابه اللام .

قبل في كتاب لسان العرب إن (نمة) لغة ولكن لم يذكر العشرة التي كانت
 تصمها .

اللام والنون

معروف أن القرابة بين اللام والنون قريبة جداً وإبدالها ما هو إشارة
 الى لغات اللهجات دائماً بل يوجد كثير أمانات شتى . مثلاً إسرائيل وإسرائيلين
 جبريل وجبرين ، اسماعيل واسماعيلين ، ميكائيل وميكائيلين ، اسرافيل
 واسرافيلين ، ولكن في لهجة بني تميم يوجد إبدال النون من اللام مثله كلمة لعن
 بمعنى (لعل) قال الشاعر الفرزدق .

هل أتم عائجون بنا لفنا نرى المرصات أو أثر الخيام

وقيل في رواية أخرى لفنا . وروى كتاب لسان العرب :

فما يا صاحبي بنا لفنا نرى الخ .

اللام والراء

أبدلت الراء من اللام واللام من الراء عند بعض الأمم وعند اليابان
 هذان الصوتان صوت واحد .

وروى أن بنى قيس كانوا يقولون (رعل) بمعنى (لعل) ويمكن أن يكون هذا
 النطق تحالفاً . ولكن لفظهم (وَجِر) بمعنى (وَجَل) و (أَوَجِر) بمعنى (أَوَجَل)
 إبدال صحيح . وأما بنو قيس فروى عنهم أيضاً أنهم كانوا يستعملون العجرفة

والتضجج . أما معنى هاتين الكلمتين فليس بواضح . قيل ان الجرجية خشونة الكلام أو التعثر في الكلام وأن التضجج التغافل . ولذلك لا تعرف هذه الخاصية بدقة .

اللام والياء والحزمة

توجد ثلاثة أمثال لهذا الابدال فقط وهي في لهجة العراقيين . قال السيوطي ان كلمة (إعتيت) بمعنى (اعتلت) هي لغة . وفي مقال الاب أنسطاس يوجد (جى) أى (جلى) . وهذا الابدال ما هو غريب لانه وجد في كلام المصريين القدماء وفي اللغة الهريرية في بلاد الحبشة إذا وقعت اللام قبل حركة الكسرة فصار مقطع ل يـ . وقيل أيضاً إن العراقيين كانوا يلقنون (قاساً) بمعنى (قلس) أى قصر ، وبشابه هذا الابدال حذف اللام .

الميم والنون

إن إبدال النون من الميم لمعروف من ألسن كثيرة ، منها لسانى الألساني وكذلك صار الميم في آخر الكلمات بالوقف نوناً قليلاً : أين بمعنى أيم أى حية ، وقيل غين بمعنى غيم ثم قيل أين وغين مع التنوين . أما إبدال الميم من النون فهو أيضاً معروف من لغات كثيرة اذا كانت النون ساكنة قبل الياء مثلاً كتب (عنبر) ولفظ (عنبر) فأشتق منه كلمة (Ambra) في اللغات الأوروبية . ولكن إبدال الميم من النون في كلمات أخرى فشكوك فيه . قال الشاعر رؤبة . يا هالـ ذات انتصق انتصام وكفك المنضب البنام

وهنا البنام بمعنى البنان ، وهذا الابدال سببه ضرورة الشعر .

تحاليف الحرف المشدد بالنون

إن الحروف المشددة كثيراً ما تصير في اللغات السامية بالتحاليف نوناً مع الحروف الأصلية . مثلاً باللغة السريانية كلمة (كتبارا) أى الجبار كتبت (كتبارا) . وروى عن بنى عبد القيس في البحرين أنهم كانوا يقولون (دُنز) بمعنى

(رز) و(انجاص) بمعنى (إلغى) و(إنجاب) بمعنى (إجار) وأن أهل حص كانوا يقولون (حز) بمعنى (حظ) و(أترج) بمعنى (أترج). وقيل في كتاب لسان العرب أن أهل عمان عرب استبطوا وأهل البحرين نبط استعربوا ولذلك نطق أن هذا التخالف أراى لا عربى أصلى . وضد هذا التحالف هو حذف النون في لهجة بني تميم كان عندهم كلمة (مذ) بمعنى (مذ) وعنده بني همدان كان كلمة (سبولة) أو (سيلة) بمعنى (سبلة). وفي لهجة بني طيء توجد (إسان) بمعنى (إنسان) ، قال عامر بن جرير الطائي :

فيا ليتني من بعد ما حاق أهلها هلكت ولم أسمع بها صوت إسان
وهذه الكلمة هي التي تذكرنا بكلمة عبرية وهي إيشون (ishon) بمعنى إنسان .

الراء والغين

إن الفرق بين الراء والغين ثابت في العربية الصحيحة وإن أبدلت الغين من الراء فمى لغة . ويحكى قال العلماء أن هذه اللغة استعملت عند أهل بغداد كثيراً ، وعند أهل اليمن قليلاً ، ونعرف أن اليهود العراقيين لا يقدرون أن يلفظوا الراء ويحذفونها غيتاً ونعرف أيضاً أن الراء الفرنسية صارت غيتاً عند أكثر الناس . وأن لفظ الراء في مدن المانيا مثل لفظ الغين . وتاريخ هذا اللفظ غريب . قيل إن بعض خيليات ملك فرنسا في منتصف القرن الثامن عشر كانت عندهم هذه اللغة طيبة فتعلمها الملك وكل الناس الذين في بلاط الملك ثم انتشرت عند الخاصة والعامة ، وفي ذلك الزمان كانت اللغة الفرنسية لغة البلاط في برلين تعلم الألمان لفظ الراء الفرنسية أى الغين فانتشرت في المدن فقط . أما الفلاحون وأهل بياريا فلا يستعملونه . وأنا نسى سمعت هذا النطق من ثلاثة أشخاص لغتهم اللغة العربية وهم شيخ في جبل حوران ، وتاجر في دمشق الشام وعالم في القاهرة . وحكى في كتاب لسان العرب أن واصل بن عطاء كان يميز عن لفظ الراء ولذلك كان لا يستعمل كلمات فيها راء بل يبدل منها كلمات مترادفة خالية من الراء . وذكر الجاحظ

في كتاب البيان اللغات التالية عني وعمد بمعنى (عمرو) ومطة بمعنى (مرة) .
وكها لغات شخصية .

التاء والذال

روى أن بني أسد كانوا يبدلون كلمة دفتر (وهي كلمة دخلت في العربية
من لسان الفرس) تفر ، وأن بني قضاعة يبدلون فتدق فتتقأ ، وهي كلمة يونانية
(πάνδοκετον) معناها « البيت الذي يقبل الجميع » وروى أن بني هذيل يبدلون
(سبتى) وهو الثمر أو الثمر (سبتى) وفي هذه الكلمات تشابه الأصوات .

وقيل في كتاب المفصل إن التاء في وزن افتعل صارت دالا بعد حرف
الجيم مثلاً اجتمع بدل (اجتمع) واجذب بدل (اجذب) ولكن لا تذكر العشرة
ساحبة هذه اللغة . وأما لغات (مت) بمعنى (مد) و (مته) بمعنى (مدة) أى مدح فشكوك
فيها . وكذلك يوجد تشابه الأصوات عند بني تميم الذين كانوا يلقطون (جلد)
بمعنى جلدت و جرد بمعنى (جرت) . ويلقظون حفظ وقبض وقبط . وفعل
(أقلت) صار عندهم (أقلت) . وهذا الفعل وجد أيضاً عند أهل الصفا وعند العبريين
وكان ينطق بالطاء يعنى ف ل ط . ويوجد في النقوش اليونانية اسم علم
(θαλε τὰδος) أى فالطة .

التاء والهاء

إن هذا الابدال يوجد في كلمة واحدة فقط وهي (التابوه) بمعنى (التابوت)
وهي قراءة من قراءات القرآن الشريف ، وقيل إن بني قريش كانوا ينطقون
تابوت والأنصار كانوا ينطقون تابوه . وأما هذه الكلمة فهي كلمة آرامية
(tēbhāthā תִּבְחָתָה) وأخذها الآراميون من العبريين وهي بالعبرية
(tēbhā תִּבְחָה) ولكن هذا ما هو ابدال صحيح بل اختلاف يخص الوقف .
لأن (tē) أى آخر وزن فعولت صار (tē) بالوقف عند بعض العشار
وكذلك كان بنو طي يلقظون بالوقف (البناء) و (الأخواه) عوضاً عن البنات
والإخوات .

الدال والجيم

روى الجوهري بيتاً لشاعر من بني عامر وهو :

وناجيه ونجياً أباه طاروا علاهن فطر علاها
علاهن بدال عليهن وعلاها بدال عليها وقيل إن ناجيا وناجيه بمعنى ناديا
ونادية ويمكن أن تكون الجيم هنا ترفيق الدال قبل حركة الكسرة كما صارت
كلمة (divinus) اللاتينية أي يرمي بالطلانية (giorns) أي يوم .

التاء والتاء

إنا قد تكلمنا فيما سبق عن ابدال التاء من القاء . وإلآن نذكر ابدال
التاء من التاء في لهجة عربية قديمة . روى بيت للشاعر رؤبة قيل فيه :

لو كان أحجاري مع الأجدا

وكلمة (جَدَتْ) بمعنى قبر أو خندق هي معروفة وقيل إنها عند أهل تهامة
جدث (وفي الواقع وجدتها في ديوان بني هذيل) وأنا في لهجة نجد جدف
ويظهر أن هذا الابدال قديم عند العرب . فنعرف أنه يوجد في جزيرة العرب
الجنوبية وفي لهجات المغرب الآن .

الدال والدال والتاء والتاء

قد روى في لسان العرب أن أبا عمرو الشيباني أنشد بيتاً لقيس بن زهير
كما يأتي :

ومجنبات ما يذقن عدوفة يقذفن بالمهرات والأمهات

فقال له يزيد بن مزياد : غلطت يا أبا عمرو يلزم أن تقول عدوفة ، فقال
أبو عمرو : لا ، أنا ما غلطت وأنت ما غلطت لأن بني ربيعة يلتظون عدوفة
بالدال والعرب غيرهم يلتظون عدوفة بالدال . وقيل في حاشية أبي تمام المدوف
بالتال والتال أدنى . ولكن قيل أيضاً : إن بني ربيعة كانوا يتطعون
(ذكر) بمعنى ذكر . وكيف فسر هذا الاختلاف . يمكن أن يكون أصل نطق
ذكر من اذكر لأن وزن اتصل لكلمة ذكر على الأغلب اذكر لا اذكر .

ويمكن أيضاً أن بنى ربيعة في الواقع كانوا يدلون (الذال) دالا، وكانوا يظنون أن (الذال) أحسن في كلمة (عذوفة) كما سمعت مثلاً: (شو قسمك) بمعنى: شو اسمك: من رجل شامي ظن أن (القاف) أحسن من (الهمزة) . وحكى في مصر أنه كان لرجل كتاب نحو، وكانت له عترة فأكلت الكتاب ثم مَعَت بدل من (مأماً) (ماق ماق)، وإن كان هذا التفسير صحيحاً لنستنتج منه أن بنى ربيعة قد انتشر عنهم إبدال (الذال) دالا كما انتشر عند أهل المدن العربية في زماننا، ونسمى نطق (عذوفة) عند بنى ربيعة بمبالغة التمدن . وكذلك نطق (بشاذ) الذي رواه السيوطي في كتب المزهري بمعنى بشاد . ولكن المصيغة الأصلية هي بشاذ بالقارسية : معنى (بغ) الإله ومعنى (داذ) وهب، ولذلك يمكن أن في بشاد تشابه الأصوات . وأما إبدال (الذال) دالا في اللهجات الحديثة فتصرفون أنه يوجد في الكلمات الدارجة لا في الكلمات النحوية ، مثلاً ذنب صارت (danab) لكن ذنب صارت (Zanub) ويمكن أن بنى ربيعة كانوا يدلون (تاء) تاء ولكن روى فقط أن أهل خير كانوا ينطقون (تاء) عوضاً عن (تاء) . وروى في كتاب درة الغواص نطق (تبتل) بمعنى (تبتل) ونطق (ترب) بمعنى (ترب) بدون ما ذكر اسم العترة . وعلى كل حال نرى أن إبدال (الذال) دالا وإبدال (الكه) تاء ليس بالكثير في الزمن القديم . وأما النطق (تفل) عوضاً عن (تفل) الذي روى أيضاً في درة الغواص فنظن أنه بمبالغة التمدن كما قلت عن صيغة عذوفة .

السين والصاد

روى في كتب النحويين أن بنى تميم كانوا يدلون السين صاداً ومنهم من قال إن هذا الإبدال يوجد في كلمات فيها غين أو قاف أو خاء أو طاء بعد السين ، ومنهم من قال إنه يوجد على الإطلاق . مثال ذلك : صوق وهو سوق ، (صاق) وهو (ساق) ، (صخر) وهو (سخر) ، (صعتر) وهو (سمتر) . ورأى من قال إن الإبدال المذكور يوجد في كلمات خاصة فقط هو الصحيح وهي الكلمات التي فيها صوت مطبق أو حرف الراء . ومعروف لديكم أن اللهجة المصرية يطبق فيها أحياناً على أصوات بعد الراء أو قبله مثلاً (راص) بمعنى (دأس) وطور

بمعنى نور، وكذلك كلمة صراط باللغة الفصحى كانت أولاً صراط مشتقة من كلمة لاتينية وهي (Stress) فأبدلت في لهجة القرشيين صراط ، وهذه الصيغة هي الصيغة المستعملة في القرآن الشريف .

السين والتاء

إن إبدال التاء من السين مشكوك فيه . روى أن أهل حمير كانوا يلفظون (لبات) عوضاً عن (لا يابس) و(الثات) عوضاً عن (الناس) وشاهد ذلك بيت لعلاء ابن أرقم وهو :

يا قبيح الله بنى السمعات عمرو بن يربوع شرار الثات
ليسوا أفعاء ولا أكيات

وصيغة (الثات) هنا بمعنى (الناس) و(أكيات) بمعنى (أكياس) . ولا نعرف إن كان الشاعر يستهزئ بأهل حمير أم استعمل هاتين الصيغتين لضرورة الشعر . وكل الكلمات التي يوجد فيها إبدال السين تاء مشكوك فيها .

السين والتاء

قيل إن أهل بحداد كانوا يبدلون السين تاء ، وذكر السيوطي في كتاب المزهرة نطق (جنت) بمعنى (جنس) وتوجد هذه اللفظة عند أشخاص في أوربا أيضاً وهي المنطق انتمام .

السين والشين

أنا نعرف أن النبط وهم عرب ضيعوا نطق الشين وأبدلوهوا سيناً ، ولذلك نجد في قوائم القديمة حرف (Seinkath) نطقاً سين وكذلك الشين الصحيحة ثم لم يفرقوا بين السين والشين فكتبوا شيناً فقط . وكذلك أهل الحبشة ضيعوا الشين ولكن ظلوا يكتبونها مع أنهم يلفظونها سين . وأما عرب الحجاز فلما أخذوا الخط النبطي وجدوا السين فقط فزادوها من شينهم بثلاث نقط . فظال الفرق بين السين والشين بالعادة بل روى أحياناً إبدال الشين من السين ، مثلاً (رشم) عوضاً عن (رسم) ، و(جشوش) يعني نحيف عوضاً عن (جسوس) .

السين والزاي

تبدل السين زايًا بالتشابه إذا كانت قريبة من الراء أو الجيم ، مثلا زقر بمعنى سقر عند بني كلب كما قيل في كتاب المفصل . و (جرت) بمعنى (جست) يعني فقتش الليت و(كزبرة) بمعنى (كسيرة) .

الشين والضاد

قيل في كتاب تاج العروس ان بني ربيعة كانوا يبدلون الشين ضادًا وهذا الابدال غريب . وأظن أن تفسيره كما يأتي . قد ذكرت نطق الضاد كـ (zai) ويمكن أن يني ربيعة نطقوا الشين بين (za) و (za) أى (zi) .

الصاد والزاي

معروف لديكم أن اللهجة المصرية يقال فيها (ازدى) بمعنى (قصدي) وكذلك روى أنه في لهجة بني طيء كل صاد قبل دال تنطق كالزاي مثلا (ضرد) بمعنى (مصدر) . وقال ابن السكيت ان العرب يقولون (ازدق) بمعنى (اضدق) ، و(زدق) بمعنى (صدق) ، (ازدق) بمعنى (أصدق) : وهذا الابدال تشابه مفهوم ويوجد أيضاً في اللسان السرياني . ولكن اذا قيل (زقر) عوضاً عن (صقر) و(زراط) عوضاً عن (صراط) أو (سراط) فهو مخالف . وأما نطق الدال المبدلة من الصاد فمضنون أنه يشابه نطق الظاء يعني (قظد) لا (قزد) لأنه على الأرجح صوت مطبق يصدر من صوت مطبق غيره .

الصاد والسين المشددة

قد روى في كتاب لسان العرب أن بني طيء والأنصار وبني تميم كانوا يقولون لعت ولعت ولعت بمعنى لص ، وطست بمعنى طس . وأما كلمة لص فقال سيبويه ان هذا النطق هو الصحيح وذكر ابن دريد لصاً ولصاً ولصاً . وبلا شك رأى ابن دريد هو الصحيح لأن كلمة لص هي كلمة أجنبية دخلت في العربية من اليونانية وصيغتها الأصلية (ληστική) . واختلاف الحركات في الكلمات الأجنبية لمعروف . ولذلك الصيغة الأصلية لعت لا لص .

وكذلك طُشْتُ العيفة الأصلية لأنها اشتقت من كلمة فارسية وهي طُشْتُ .
وطُشْتُ ؛ ومن ذلك يظهر أن صيغة لُصْتُ وصيغة طُشْتُ لم تنشأ من لُصْ
وطُشْ كما ضحى التحويون القدماء والجمع الأصلي لكلمة لُصْتُ هو لُصُوت .
ونجد هذا الجمع في بيت شاعر غير معروف وهو :

فتركن نهداً عيلاً أبناؤها وبني كنانة كاللصوت المرد

الظاء والضاد والصاد

قد قلنا فيما سبق إن نطق الضاد الأصلي كان ضاد ، والآن سنرى أن ما قاله
التحويون القدماء يشير إلى هذا النطق ؛ أي (ض) ، قال بعضهم إن الضاد عند
عشيرة هي الظاء عند عشيرة أخرى . وقال بعضهم إن الضاد عند عشيرة هي الصاد
عند عشيرة أخرى . مثلاً روى أن بني تميم وبني قضاة كانوا يقولون فأضت
قبيه ، وأب بنى طيه وقيس وأهل الحجاز كانوا يقولون فأضت نفسه .
وقال الأزهري في لسان العرب كما يأتي : الذي حفظناه وسمعناه من الثقات
نضج السبل . وأنضج بالضاد والضاد بهذا المعنى تصحيف أى تصحيف نضج
إلا أن يكون محفوظاً عن العرب فيكون لغة من لغاتهم . وروى أيضاً
أن بني ضبة كانوا يقولون (ضبل) بمعنى (ضبل) أى مضية وهم جرا . وأظن
أن هذه اللغات تشير إلى نطق الضاد كضاد . والموجود الآن هو أن أكثر
العرب في جزيرة العرب وبعض الفلاحين في فلسطين يلفظون الضاد والظاء
كضاد . وفي بعض المخطوطات العربية تتباذل الضاد والظاء . وأهل الضاد هم
أهل الضاد حقيقة .

الضاد واللام

روى أن صيغة إطرْد نطقت الطرد وصيغة إضجع نطقت الطمع عند بعض
العرب ونعرف أن الضاد لفظه الآن في جزيرة العرب الجنوبية مثل اللام المطبقة
قريباً . وأن ابن خلدون قال في المقدمة إن هذا اللفظ كان يستعمل في أغاني
العرب القديمة . وتفسر صيغتي الطرد والطمع كما يأتي : إطرْد صارت إطرْد

كما تعلمون وبالتخالف صارت اضطرد: يعني الطاء الأصلية صارت ضاذاً والضاد صارت لاما . وكذلك اضنجع صارت اضطجع وهي الصيغة النصبية ثم صارت الضجع .

الطاء والمدال والطاء

ان الطاء في بعض اللهجات تصير تاء أو دالا بالتخالف ، وسببه أن الطاء صوت مطبق وإذا التقت في ذات الكلمة مع صوت مطبق غيرها صارت تاء أو دالا . مثال ذلك (قُتِرَ) عوضاً عن (قُصِرَ) ، و (قَرَمَد) عوضاً عن (قَرَمَط) ، و (قَدَنِي) عوضاً عن (قَطَنِي) : يعني يكتنبي وقدني لفة أهل نجد . ولكن إذا روي (أَقْلَعَطُ) و (أَقْلَعَتَ) و (أَقْلَعَدَ) (أي كان شعره مجعداً) وهرط وهرت وهرد (أي مزعج) فلا نعرف أي الصيغ هي الأصلية .

الهمزة

١ — الهمزة والواو : معروف لديكم أنه في بعض اللهجات الجديدة يقال (واكل) بمعنى (آكل) ، و (تواخذ) بمعنى (تؤاخذ) ، وهذا الابدال قديم عند العرب ، تقرأ (و ن س) في النقوش الصفوية قبل الاسلام ومعنى هذه الكلمة (آنى) . وتاريخ هذا التطق في الكتابة نفسها . يعني في كتابة يؤاخذ تلتقى الكتابة التاريخية والكتابة الصوتية . أخذ أهل الحجاز الكتابة بالواو من الخط النبطي والنبط كانوا يلقظون الواو ، ولكن أهل الحجاز كانوا يلقظون الهمزة ، وهذا التطق هو الأصلي ولذلك أضافوا الهمزة الى الواو .

وكان عرب آخرون الى جانب الصنويين في الزمن القديم يلقظون واواً عوضاً عن الهمزة . مثلاً روي أن أهل انين كانوا يلقظون واواً بدل آتى ، وواسى بدل آسى ، وواخى بدل آخى ، وواكل بدل آكل ، وواهم جرا . وقيل في لسان العرب إن واخى عوضاً عن آخى هي لفة ضعيفة ، حتى في القرآن الشريف في سورة البقرة جملة (لا يؤاخذكم الله) بعض القراء يقرأونها (لا يواخذكم الله) . وأصل إبدال الهمزة واواً من الفعل المضارع . وهو كذلك : يؤاخذ صارت

بواخذ لأجل الضمة التي تسبق الهزمة ثم استعملت الواو في الفعل الماضي أيضاً في وزن فاعل وفي وزن فاعل قياساً. وأما إبدال الهزمة ياءً فهو معروف في اللغة المصرية القديمة أي المهدوغلغيفية ، وفي بعض اللهجات العربية الحديثة مثلاً يقول الأحذية : ياليد يابدوي ، يا جاب اليسير ، بمعنى الأسير ، ولكن لم يصلنا من هذا الإبدال في الزمن القديم إلا كلمتان . روى في كتاب أدب الكاتب لابن قتيبة أن العاصم يقول يسر بمعنى أسر (وأسرنوع من العود ويقال عود أسر) وقال ابن جني إن اسم باهلة بن أعصر كان يلفظ أيضاً باهلة بن عصمر .

٢ — حذف الهزمة : قال الزمخشري وابن يعيش إن كلمة الأحمر تلفظ الأحمر ، ولكن عند القرطبي والكسائي تدمم اللام ويقال الأحمر ، والارض يعني الأرض .

٣ — تحقيق الهزمة وتخفيفها : إنه روى في لسان العرب أن أهل الحجاز وخاصة بني قريش كانوا يستعملون تخفيف الهزمة وأن التحقيق عادة بني تميم وبني قيس . وقال أبو زيد بن ثابت وأهل مكة وأهل المدينة كانوا يخففون الهزمة . ثم روى أيضاً أنه أحياناً تُهزَم ما ليس بهموز . وهذه همزة التوهم عند التراء ، ويجوز أن نسمى هذا النطق بمالغة التمدن ، مثلاً : رثأت عوضاً عن ريثت ، ولبأت بمعنى لبت . وأما التقاء همزتين فأهل الحجاز لا يحققونهما وينوهم يخففون واحدة منهما وقيل أن بعض العرب يحققون الاثنين . مثلاً : قال الأعشى :

أأن رأأت رجلاً أعشى أضربه ريب المنون ودهر مقبل خبل

وقال سيويه : ان محقق الهزمة يدخلون ألفاً لكيلا تلتقي الهمزتان ، وقال ابن يعيش كما يأتي (ثم بعد دخول ألف الوصل منهم من يحقق الهمزتين وهم بنو تميم منهم من يخفف للآنية وهم أهل الحجاز) والنتيجة أنه لا يقال عادة أن بل آن وعند أهل الحجاز (aun) يعني الهزمة الآنية صارت همزة بين بين .

أما همزة فعل رأى فيها الاختلاف . نعرفه أن هذه الهزمة تحذف بعد الراء الساكنة . مثلاً : يرى وأرى وهلم جرا باستثناء كلمات مرأى ومرآة وتمرأة

ولكن لم تحذف في لمجة بنى تيم الرباب الذين كانوا يلقطون برأى وإره .
وفي بيت من أشعار حسنة أبي تمام توجد صيغة (تر) بجانب صيغة (برأى) .
وهذا هو البيت :

ألم تر ما لاقيت والدهر أعصر ومن يعمل العيش برأى ويسمع
وهنا صيغة برأى سببها ضرورة الشعر .

ثم رويت صيغة ريت بدل رأيت مع حذف الألف . انا نعرف
أن الكلمات (نبي) و (برية) و (ذرية) اشتقت من أفعال لامها همزة . أعني نبأ وبرأ
وذراً . ولكن اختلف العلماء في مسألة نطق تلك الكلمات . روى أن سيويه
قال إن كل العرب يقولون تنبأ مسيلة ولكن يحذفون همزة في نبي و برية
وذرية وخاية إلا بعض أهل الحجاز من أهل التحقيق وهم يقولون نبي و برية .
وبلا شك كان نبي و برية وذرية نطق بنى قريش فصار النطق القاصح وكتب
كذلك في القرآن الشريف .

وروى أن بدوياً خاطب النبي قائلاً يا نبي الله فقال النبي لا تنبر باسمي .
والمنظون أن بعض أهل مكة بخاصة بنى قريش وبعض أهل المدينة كانوا
من المتخفين وبعضهم من المحققين . وأما القرشيون فقليل عنهم في كتاب
لسان العرب إن الهمز ليس من لغة قريش .

وفرق آخر بين أهل الحجاز وبين بنى تيم يخص كلمات مثل عبادة
وعباية وعظاءة وعظاية (يعني حرواءة) وسحاة وسحابة (يعني سحابة صغيرة) .

إننا قد قلنا إن بنى تيم هم من محققي همزة ومع ذلك روى أنهم كانوا
ينطقون راس عوضاً عن رأس وأن بنى كعب وهم من تيم كانوا يقولون رفيت
عوضاً عن رفأت . ومن كل ما ذكرته يظهر أن مسألة التخفيف والتحقيق
عند أهل الحجاز وعند بنى تيم ليست بواضحة على الإطلاق وعلى الأرجح
كان يؤثر بعضهم على بعض .

وأما كلمتا سأل وبدأ فنذكر هنا ما يأتي . قبل إن أهل الحجاز كانوا
ينطقون همزة سأل بين بين وإن بنى تيم يحققونها وإن بنى هذيل وبنى قريش

كوا يقولون سنل سلت يمان سلى وسوالا . وروى اليزاوى فى شرحه
 :نشور أن النبي تصق سالى عوضاً عن سالى . وأما فعل بدأ فقال التحويون
 إن :لأنصار كانوا يقولون بنحكم بدبت وإن بقية اللدنيين ولكن محقق الهمزة
 كانوا يقولون بدبت .

إن السيوطى عيب أهل عمان والشجر على نطقهم (ما شنه) عوضاً
 عن (ما شاء الله) . ولكن هذا النطق عام عند العرب .

الحاء والحاء والعين والغين والهاء

أما ابدال العين همزة وابدال الهمزة عيناً فبدل عليها ما قبل فى لسان العرب
 وهو (وبعض العرب أشد تصويهاً من بعض) وكان بنو تميم أشد تصويهاً
 من أهل الحجاز وتكلم التحويون عن عننة بن تميم . روى أن أهل الحجاز
 كانوا يلقون استأدى بمعنى استعدى (أى استعان) وآدى بمعنى أعدى
 (أى أعان) وقال الطرماح وهو شاعر طائى :

فيؤديهم على قتله سى حنانك ريتا يا ذا الحنان

وروى القراء أن بعض بنى نبهان وهم من بنى طيء كانوا يقولون دأى
 عوضاً عن دعى . ورويت صيغة أبواب بمعنى عباب (أى أمواج) فى بيت الشاعر :
 وماج ساعات ملا الوديق أبواب بحر ضاحك زهوق

ثم روى قوله بمعنى تعالى ولأن بمعنى لعل عند بعض العرب .
 وعننة بنى تميم تخص بنى قيس وأسد أيضاً . وعرف أنه ما كل همزة
 صارت عيناً . قيل عن وعن عوضاً عن أن وأن ولكن لم يقل عن بمعنى إن .
 ووجد عن بمعنى أن فى بيتين قال شاعر تميمى :

إن القواد على الذلصاء قد كذا وحبا موشك عن يصدع الكيدا
 وقال ذو الرمة :

أعن ترست من خرقة منزلة ماء الصبابة من عينيك مسجوم

وروى عن بمعنى أن في شهادة بن تميم وبن قيس وهي أشهد عن رسول الله . ومثل الغنعة أخرى هي علم بمعنى أسلم وعذا بمعنى إذا وخب بمعنى خب ، وسمعت أهل الحبشة الشَّهْلِيَّة يقولون حج عوضاً عن جب أي خب . ويظهر من ذلك أن الغنعة توجد في أول الكلمة أو في آخرها .

وأما ما وجد عند بن طي وعند بن تميم من إبدال الهمزة الفصحية هاء فهو ليس بإبدال حقيقي بل نرى من مقارنة اللغات السامية أن هن بمعنى إن وهن بمعنى لانت وه بمعنى الألف الاستهامية هي الصيغ الأصلية فصار الهاء هنا أنما في اللغة الفصحية . لأن (hen) يعني إن عند الآراميين و (hinne) يعني أن عند العربيين والألف الاستهامية عند هاء . قال شاعر طائي :

وأني صواحبا فقلن هذا المني منح المودة غينا وجفانا
كلمة هذا بمعنى أهذا في لغة بن طي ، وأما هيأي وهياك وهلم جرا
بمعنى إياي وإياك فأختلف العلماء في تفسير أصنافها .

روى أن أهل النين كانوا يلفظون هاء عوضاً عن الهمزة في الكلمات الآتية : هراق هراح هنار ، هدار هراء . ونعرف أيضاً أن همزة التعدية في اللغة السبئية واللغة العربية وفي لهجة من اللهجات الآرامية هي هاء . وعلى الأرجح أداة التعدية كانت في الأول سيناً أو شيناً كما توجد في اللغة الأكديّة واللغة المعينية ، وسين التعدية توجد أيضاً في وزن استعمل ثم صارت السين هاء عند بعض الساميين والهاء صارت أنما أو همزة في اللغة العربية واللغة السريانية واللغة الحبشية (٦) .

إن النحويين القدماء قد تكلموا عن خنفة هذيل وهي إبدال الحاء عيناً ووجدت أيضاً عند بن تقيف . ومثل هذا الإبدال كلمة (عني) بمعنى (حتى) وذكرت أمثال أخرى . وأما إبدال العين هاء فشكرك فيما ذكر منها ، وقيل إن بن تميم وبن أسد وبن سعد كانوا يستعملون

(٦) يوجد إبدال السين هاء مراراً في النفاث الهند أوربية متلاسد صارت هند و (x) صارت (hex) عند اليونان و (mu-ion) صارت (malon) في لهجات فرنسية .

هذا الإبدال . ولكن هذا الإبدال هو إبدال طبعى بالتشابه إذا التقت العين وحرف صامت غير صوتى أى مهموس مثل التاء . وفى اللهجة المصرية يقال (سمحت) بمعنى (سمعت) وفى لبنان سمعت قشحو بمعنى أقشعه أى انظر إليه . وذكر النحويون القدماء مثلاً لإبدال الحاء همزة وهو أتى بمعنى حتى وإبدال الحاء هاء مدح بمعنى نعم وإبدال الحاء خاء اختلط بمعنى احتلط أى تعادى وغيره ولكن لا يمكن أن نبعث عن تفسير هذا بالدقة .

وأما إبدال العين غيناً فهو معروف بكلمة لعل يعنى لعل التي كانت شائعة عند بني تميم . وعدم أيضاً وجد إبدال الحاء غيناً فى كلمة غطر يعنى خطر . وقيل فى كتاب المزهر وفى تاج العروس إنه فى لهجة بني هذيل وسعد ابن بكر وأزد وقيس وعند الأنصار أبدلت العين نوناً قبل الطاء وسمى التسيوطى هذا الإبدال باستنطاء ومثل هذا الإبدال فعل أنطى بمعنى أعطى وسمت كلمة أنطى عوضاً عن أعطى عند العرب فى بادية الشام . ولكن هذا ليس بإبدال حقيقى بل أنطى وأعطى فعلاً غلطاً .

القاف والكاف والجيم والياء

إننا نعرف أن نطق القاف يختلف الآن كثيراً فى الأقطار العربية . وسمت كاف وغان ودزاف وآف وكاف عوضاً عن قاف . ولكن فى الأدب العربى نجد صوتاً بين القاف والكاف ثم بين الكاف والكاف عوضاً عن قاف . قال ابن خلدون فى مقدمته (وما وقع فى لغة هذا الجيل العربى لهذا العهد حيث كانوا من الأقطار شأنهم فى النطق بالقاف قائم لا ينطقون بها من مخرج القاف عند أهل الأمصار كما هو مذكور فى كتب العربية انه من أقصى اللسان وما فوقه من الحنك الأعلى وما ينطقون بها أيضاً من مخرج الكاف وإن كان أسفل من موضع القاف وما يليه من الحنك الأعلى كما هو بل يمحسون بها متوسطة بين الكاف والقاف ، وهو موجود للجيل أجمع حيث كانوا من غرب أو شرق حتى صار ذلك علامة عليهم من بين الأمم والأجيال مختصاً بهم لا يشاركهم بها غيرهم حتى إن من يريد التقرب منهم والالتساب الى الجيل والدخول فيه

يحاكهم في النطق بها وعندهم أنه إنما يتميز العربي الصريح من الدخيل في العروبة واحضري بالنطق بهذه القاف ويظهر بذلك أنه لغة مضر بينهما) . هذا ما قاله ابن خلدون . ولأجل ذلك النطق الذي وصفه يحدث أحياناً أن تبدل القاف كافاً مثلاً يكع عوضاً عن يقع (أى ذهب أو انصرف) عند بني تميم وكهر بمعنى قهر عند بني غم . وإن تبادلت القاف والكاف فيوجد هذا التبادل في بعض الكلمات فقط لا عامة كما يوجد الآن عند الفلاحين في فلسطين الذين يدلون كل قاف كافاً ويقولون يوجعني كلبى بمعنى قلبي والكاف صارت عندهم تشاف .

ونعرف أيضاً أن القاف تنطق كاف في زماننا في بعض نواحي مصر والسودان وفي جزيرة العرب . ومثال ذلك النطق نجده قليلاً في الزمان القديم . مثلاً كتابة قصص وقص يدل جعص وجص عند أهل الحجاز .

وأما نطق القاف مثل آف الذي انتشر في الزمان الحديث عند الحضرة في مصر وفي سوريا فذكر عنه السيوطي تصواً بمعنى تصوق (أى توسخ) وذكر الأب أنسطاس : أفز بمعنى قفز ، واستنشأ بمعنى استنشق (أى أخذ دواء بالأنف) . ولكن ذلك النطق قديم ويوجد في أسماء الأعلام الفينيقية ويدل عليه اسم القرد في لغات أوربية هو (api) في اللغة الألمانية القديمة وفي اللغة الأيسلندية و(ape) في الإنكليزية واشتق من كلمة هندية وهى (Kupi) ونستنتج أن قوماً من الهند يعني زطاً أو توراً مثل الترداتية صروا ببلاد سوريا وضاع عندهم نطق القاف فأصبح آفاً كما في سوريا فقالوا (apii) . فسمع أنهن أوروبا هذه الكلمة .

الكاف والجيم

إن إبدال الكاف جيم يوجد عند أهل البحرين ، وقيل إنهم كانوا يلفظون جافر بدل زكافر ، ولكن قال السيوطي في المزهرة أن بعض العرب يعرفون هذا الإبدال ويقولون مثلاً جعبة عوضاً عن كعبة .

الككة والكشكة

تذكر هنا أولاً ما رواه النحويون القنماء عن هذه المسألة وهو كما يأتي:
 قد تكلم صاحب الزهر عن الشئنة وهي أن أهل اليمن يبدلون كل كاف شيئاً
 ويقولون بيش الله ، وروى أيضاً نطق ديش بمعنى ديت عند بعض العرب .
 وأما الككة والكشكة فهما تخصان نطق ضمير الخطاب فقط . ذكر
 السيوطي وجود الاثنين عند بني ربيعة وعند أهل مضر . وذكر الخليل
 الكشكة عند بني ربيعة فقط وهي التي ذكرت أيضاً عند بني أسد وبني عمرو
 وبني تميم . ثم رويت الككة عند بني هوازن وعند بني بكر وقيل في تاج
 العروس (والككة لغة لقيم لا لبكر كما زعمه ابن عباد وإنما لها
 الكشكة بأعجام الشين) . وقال الزمخشري وابن عبيد أن الكشكة تخص
 بني تميم وبني أسد والككة تخص بني بكر .

انكم قد رأيتم أن العلماء اختلفوا اختلافاً كبيراً في هذه المسألة . وأظن
 أنه بحسب قواعد فقه اللغة الضمير (ك) يصير إما (تش) وإما (تس) . كتب
 في بيت للشاعر مجنون :

عيناش عيناها . وجيدش جيدها ولكن عظم الساق منشر رقيق

ولكني أظن أن النطق الصحيح كان عينا تش لا عينا تش وجيد تش
 لا جيدش ومنش لا منش . وكتب أن بني بكر يقولون (أميس) بدل (أمنك)
 و (أبوس) بدل (أبوك) ولكن عندي كان النطق الصحيح أميس وأبوس .

ثم قال الخليل (يقولون عليكش وبكش بزيادة الشين بعد الكاف وذلك
 في الوقف خاصة . وإن جاء في الوصل أيضاً) . ويمكن أن الخليل كان يقصد
 نطق تش فكبه كثر . وقال ابن عبيد كما يأتي : (من العرب من يبدل كاف
 للمؤنث شيئاً في الوقف حرصاً على البيان لأن الكسرة الدالة على التأنيث تمنع
 في الوقف فاحلوا اللين بأن أبدلوا شيئاً فقالوا عابش في عليك ومنش
 في منك ومردت بش في بك ، وقد يمحرون الوصل محروى الوقف ، وقد زادوا

على هذه الكاف في الوقف شبنأحراً على اليان فقالوا مررت بكشر وأعطيكش
 فاذا وصلوا حذفوا الجيع وهي كشكة بنى أسد وتيم . والسبب الذي ذكره
 ابن يعيش يظهر لي صحيحاً لأنني سمعت عند العرب في بادية الشام (alēc) ،
 في عليك و (alēk) في عليك . وهاتان الصيغتان صيغتا الوقف في الأصل
 ثم استعملتا في الوصل أيضاً لأن في تطور اللهجات العربية صيغ الوقف انتشرت
 في الوصل . ولكني لا أعرف ما قصده ابن يعيش بقوله حذفوا الجيع . يمكن
 أن قصده كان أن يقول حذفوا الشين . وقال عن الكسكة كما يأتي :
 (وأما كسكة بكرانهم يزيدون على كاف المؤنث سيناً غير مجعنة لتين كسرة
 الكاف فيؤكد التأنيث) . وقال الزحشرى (والكسكة في بكر وهو الحاقم
 بكاف المؤنث سيناً) . وقال السيوطي كما يأتي (الكشكة وهي في ربيعة
 ومضر يحطون بعد كاف الخطاب في المؤنث شيناً فيقولون رأيتكش وبكش
 وعليكش فمنهم من يثبتها حالة الوقف فقط وهو الأشهر ومنهم من يثبتها
 في الوصل أيضاً ومنهم من يحلها مكان الكاف ويكسرهما في الوصل ويسكنها
 في الوقف فيقول منش وعليش) . ثم قال عن الكسكة (الكسكة وهي
 في ربيعة ومضر يحطون بعد الكاف أو مكانها في المذكر سيناً على ما تقدم
 وقصدوا بذلك الفرق بينهما) وان أردنا أن نفسر قول السيوطي فيجوز
 التفسير الآتي : سمع السيوطي عند بعض العرب (عليتس) في المذكر (وعليتس)
 في المؤنث ، وكان هؤلاء العرب يبدلون الكاف تاء على الاطلاق وقبل الكسرة
 ينطقونها تشاف ولكن هذا ليس بمؤكد . وعلى كل حال نرى أن الكسكة
 والكشكة أصلهما من كاف الخطاب في المؤنث والآن انتشرتا في اللهجات
 العربية إما على الاطلاق وإما قبل الكسرة فقط . وهذا النطق يشابه النطق
 في الانكليزية وفيها الكاف الأصلية تثبت قبل حركات n و o مثلاً (cab) و (conl)
 ولكن تبدل تشافاً قبل i مثلاً (cheer) و (chill) . وأما تطور نطق الجيم فقد
 قلت إن كيم صارت جيم قبل الكسرة ثم انتشر هذا النطق في كل الكلمات التي
 فيها الجيم يعني قبل الفتحة والضممة أيضاً خوفاً على النطق الأصلي في مدن
 مصر وعند بعض العرب .

الجميم وتأريخها

انه قد روى عند النحويين (كل) في (جل) و(ركل) في (رجل) و(ركب) في (رجب) و(كبة) في (جبة)، وعلى الأرجح في هذه الكلمات يوجد النطق الأصلي بمعنى الجميم المصرية والسامية العامة. ولكن النحويين كتبوا كافاً لعدم الاشارة للنطق الصحيح. وان قال النحويون ان الجميم أبدلت شيئاً فهو لعدم وجود حرف خاص بها في الخط. قالوا ان فعل (جاء) نطق (شاه) وروى من لهجة بني تميم:

شر ما يشيك الى عمة عرقوب

وقال زهير بن ذؤيب:

فيا ل تميم صابروا قد أشقتم اليه وكونوا كالحربة البسل
ونطق هذه الشين بلاشك مثل الزاء الفارسية والتركية والعربية.

ولكن لم يوجد رسم لهذا الحرف في الخط العربي. وروى أيضاً أن الجميم أبدلت ياء في بعض الكلمات مثلاً (مسيد) بدل (مسجد) في لهجة غير معينة و(صهري) بدل (صهرج) في لهجة بني تميم. وبالعكس روى ابدال الياء جيا مثلاً في بيت الشاعر:

يلرب ان كنت قبلت حبيج فلا يزال شاحج يأتيك

وفي بيت بدوي أنشد خلف الأحمر:

خالى عوف وأبو عالج المطعمان اللحم بالعشج

يعني (علاج) بذال (على) و(عشج) بذال (عشى).

وقال الشاعر أبو النجم:

كان في أذنانهم الشول من عبس الصيف قرون الاجل

وهنا الاجل بذال الايل.

قال ابن فارس ان ابدال ياء التكلم جيا وجد عند بني تميم. وقال الزخشي ان بني حنظلة وهم من بني تميم أبدلوا الياء المشددة لصيغة النسبة جيا مشددة.

وابدال الياء جيا وجدته أيضاً في لغة (Tigré) في بلاد الحبشة الشمالية . وسمى
عند النحويين بالعججة .

الواو والياء

انتا نعرف أن الواو والياء حرفان عيلان وأن الواو في ابتداء الحذت
أبدلت ياء في اللغة العبرية وفي اللغة الآرامية وأنها حذفت في اللغة الأكديّة .
ولكن في اللغات السامية الجنوبية أى العربية والحبشية حفوظ عليها باستثناء
كلمات قليلة والأفعال الجوفاء والناقصة . أبدلت الواو ياء في كلمة (يازع) بدل
(وازع) عند بنى ضمرة بن بكر الذين كانوا من عشيرة كنانة في الحجاز ، قال
حصيب الضمرى الشاعر :

لما عرفت بنى عمرو ويازعهم أيقنت أنى لهم في هذه قود

و نعرف أيضاً أن الواو أبدلت همزة في ابتداء الكلمات اذا كانت مضمومة
أو مكسورة ، قال المسائلى . ان ذلك الابدال ليس شاذاً في العربية ، وقال
المراذى انه لغة هذيل ، قال شاعر هذلى :

له الدة سفع الوجوه كأنما يناكدهم ورد من المنوم مردم

وروى أن (اقه) بدل (وقاء) (واعاء) بدل (وطاء) من لهجة بنى هذيل .
وكذلك كلمة (أد) بدل (ود) . قيل في بيت من ديوان بنى هذيل :
وكان لها أذى وريقة معني وليداً إلى أن رأسى اليوم أذهب

وما عدا ذلك رويت كلمات أخرى أبدلت فيها الواو همزة بدون ذكر
المشيرة وهى (أشاح) بدل (وشاح) (وإسادة) بدل (وسادة) (وأحدان)
بمعنى (وحدان) و (رآجوه) بمعنى (وجوه) . ثم قيل إنه في بعض اللهجات الواو
المضمومة أبدلت همزة في وسط بعض الكلمات مثلاً أدور وأثوب وأسوق
بمعنى أدور وأثوب وأسوق . وقال النحويون إن بنى تميم كانوا يبدلون مقطع
(او) ألقا معدودة مثلاً (آلاد) بدل (أولاد) و (أقى) بدل (أوفى)

وقال القراء إن بعض العرب يقولون مواضي، بمعنى جمع كلمة موضة وبعضهم يقولون ماضي، وهذا الإبدال على الأرجح من لهجة بني هذيل أيضاً.

وابدال الياء هزة وجد في كلمة واحدة وهي (يد) عند بني لحيان وهم من بني هذيل الذين يقولون (أد) بمعنى (يد) وروى (قطع الله أديه) بدون ذكر العشرة. وقد قرأنا في بيت سابق صيغة (علاها) بمعنى (عليها) ونضيف هنا (إلاك) بمعنى (إليك) و(ياهس) بمعنى (يأس) وهذه الصيغ من لهجة بني تميم. وقال ابن جني إنهم يقولون ضربت أخواك بمعنى أخوتك روى بيت للشاعر ابن قيس الرقيات:

ما مر يوم إلا وعندها ... لم رجال أو يالغان دما

وأما صيغة يالغان فهي ابدال يولغان ويولغان لغة بدل يالغان. قال ابن دريد (بالغ فيه لغة ونسبه الخليل لبعض العرب قال أراجوا بيان النوا وجعلوا مكانه ألفاً). ومن العلماء من قال إن كلمة يالغان كانت تستعمل في الحجاز ومنهم من قال إن صاحب البيت المذكور هو أبو زيد الطائي لا ابن قيس الرقيات. وقيل في لسان العرب إن بني طيء يدلون كسرة مع ياء مفتوحة ألفاً ممدودة مثلاً يقولون توصاة لاتوصية وجارة لاجارية وناصة لاناصة. ويقولون أيضاً بقی لا بقی ورضى لارضى. وتوجد صيغة بقی في لهجات عربية إلى الآن. وحذف الياء في كلمة (كا) بمعنى (كيا) موجود في بيت للشاعر عدى قال:

اسمع حديثاً كما يوماً تحدثه عن ظهر غيب إذا ما سائل سألأ

ولكن أظن أن صيغة (كا) سببها هنا ضرورة الشعر.

بقى لنا ملاحظة عن تغيير مكان الحروف الصامتة، أي القلب، ويوجد هذا التغيير في كلمات غير قليلة نذكر منها هنا الآتية: قال بنو تميم صاعقة وجذب وأهل الحجاز قال صاعقة وجذب. وقال بنو كلاب امضحل بمعنى اضمحل.

باب الحركات

نتكلم أولاً عن الامة وثانياً عن ابدال الحركات في بعض الكلمات. أما الامة فسماها النحويون أيضاً كسراً وبطحا واضجاعاً، وسموا النطق

في بعض اللهجات.. وفي اللغة الحبشية كلمة (نعا) وهي للنداء. معناها (هنا)
وصرفت قليل (ne'i) و (ne'a).

وكذلك كلمة (هيات)، صيغتها الحجازية هيات وتلفظ بنو تيم وأسد
هيات ورويت أيضاً الصيغ الآتية: هيات وهيات وهيات وهياتاً.
وإن كلمة حيث هي الصيغة الفصيحة ولكن روى أن بعض العرب ينطقون
حيث وبعضهم يغربونها فيقولون حيث حيث حيث، وروى بيت شعر هنلي
قيل فيه:

أما ترى حيث سبيل طالما

وحيث هنا مثل اسم معرب معناه مكان.

وكلمة أمس صيغتها الحجازية أمس وروى أن بني تيم كانوا يقولون
أمس في الرفع وأمس في الجر والنصب. ويظهر هذا الفرق من الأبيات التالية:
منع البقاء قلب الشمس وطلوعها من حيث لا تسمى
اليوم أجهل ما يحيى به ومضي بفضل قضائه أمس
ولكن روى أيضاً:

اعتصم بالرجاء إن عن يأس وتأس الذي تضمن أمس
ثم روى:

لقد رأيت عجباً مذ أمتا عجائزاً مثل العالي محساً
ولكن يظهر أن أعرابها لضرورة الشعر.

إنه روى أن كلمة نعم كانت نيم عند بني كنانة وعند القرشيين وأن النبي
كان يلفظ نيم وأن الخليفة عمر قال إن نيم هو النطق الصحيح فرفض نعم.
وحرف (مع) هو الذي كان (مع) عند بني ديمة وبني غنم، مثلاً في بيت
الشاعر الراعي:

رشي منك وهوى متحكّم وإن كانت زيارتك لمأما
وهذه الصيغة أعني (مع) إذا كانت قبل ألف وصل فاتها تصير (ممع).

وأما الحمدلة في الناحية فرويت القراءات التالية : الحمد لله ، والحمد لله ، والحمد لله ، وأيضاً الحمد لله . وقيل إن النصب في صيغة الحمد لله تشير إلى فعل محذوف أى أحمده وإن الكسرة في صيغة الحمد سببها الكسرة التالية التي في لله وإن الضمة التي في صيغة لله سببها الضمة السابقة التي في صيغة الحمد . وروى أن بعض بني قيس كانوا يقولون الحمد لله . وكل ذلك سببه تشابه الحركات .

ونعرف أن ضمير المتكلم هو (ياه) ولكن كتبت أحياناً في القرآن الشريف كسرة فقط عوضاً عن الياء .

والنداء (يا أيت) هو الذي يكتب دائماً بالكسرة . ونعرف أيضاً أن هذه الياء تقصر في اللغة السريانية والقبطية مثلاً (nafā) بمعنى (nafāṣi) كتبت ن ف ش ي ولكن لفظت (nafā) وفي اللغة القبطية كتبت (rat PAT) عوضاً عن (rati) يعني رجلى . وسمعت في القاهرة رجلاً ينادى (tax) عوضاً عن (taxi) أى (تكسى) عوضاً عن (تكسى) .

وأما حركات الضمائر التي تتبع كسرة أو فتحة مع ياء فهي تختلف في اللهجات . إن الصيغ القصيدة (به) و (عليه) و (عليهم) . ولكن روى أن أهل الحجاز كانوا يقولون (بهو) و (لهيو) و (بدهو) و (عليهو) و (همو) ، وبعضهم يقول (عليهو) وهم جرا . وروى أيضاً أن بعض الناس من بني ربيعة كانوا يقولون : منه ومنهم وأن هذا النطق لفة قبيحة . وقال سيبويه : إن بني ربيعة كانوا يقولون : عليكم وبكم ، وسمى السيوطي هذا النطق بركم .

باب الوقف

إنه معروف لديكم أن الكلمات المنونة التي ليست فيها تاء مربوطة يحذف منها التنوين في الوقف في حالتي الرفع والجرح وتصبح ألقاً في حالة النصب . مثلاً هذا زيدٌ ومررت بزيدٍ ولكن رأيت زيدا . وروى أن بني ربيعة كانوا يقولون أيضاً رأيت زيدٌ . وأن بني أزد السراة يقولون في الوقف هذا زيدو ومررت

يزيدى ورأيت زيدا . ولغة بنى تميم هي التي توجد في بيت للشاعر الأعشى وهو:
إلى المراء قيس أطيل السرى وأخذ من كل حى عُصم
وُعُصم هناعو ضاعن (عصم) أى عُصمما في الوقف . ولغة بنى أزد السراة
هي التي توجد أيضاً عند الأعشى في البيت الآتى :

دمنة قفرة تصاورها الصب ف يربحين من صبا وشمالى



وأما نطق الرّوم فهو أن الحرف الصامت الساكن يلفظ مع حركة قصيرة جدا ، مثلا هذا (zaidé) . ثم قيل : إن الحرف للصامت الساكن يشدد في الوقف إذا لم يكن همزة أو واو أو ياء وإذا لم يكن الحرف الصامت قبله ساكنا مثلا هذا جعز ومررت بجعز . ويوجد هذا النطق في لهجة بنى سعد خاصة .

قال السيرافى : (وذلك أنهم يقولون في الوقف هذا جعز ومررت بجعز
ليدلوا على أن آخره متحرك في الوصل لأنهم إذا شددوا اجتمع ساكنان في الوقف ، وقد علم أن الساكنين لا بد من تحريك أحدهما في الوصل فشددوا
ليدلوا على التحريك في الوصل) وأضاف الشاعر رؤية بن العجاج حركة بعد الحرف الصامت المشدد وهذا لغزوة الشعر قال :

لقد خشيت أن أرى جدبنا في عامنا ذا بعد ما أخصبنا
ان البنا فوق للتون دبنا وهبت الريح بمسور هبنا
ترك ما أبقي الدنيا سنسبنا كأنه السيل اذا اسلحنا
أو كالخريق وافق القصبا والتبن والحلقاء فالتبنا

وتوجد عند النحويين لغات وقواعد كثيرة تخص الوقف في اللهجات العربية ونذكر بعضها نستمد من بعض آيات شعرية . قال شاعر اسمه لم يذكر:
من ياتمر الخير فيها قصده محمد ساميه ويعلم رشده
وقال غيره :

ما زال شيان شديدا وهصه حتى أتاه قرنه فوق قصه

ونرى من هذين البيتين أن الفتحة والماء والضمة أبدلت ضمة وهاء ساكنة (- هـ صارت هـ) في الوقف . وقال أبو التيجم :

والله نجماك بكفى مسألتي من بعد ما وبعد ما وبعد ما وبعد ما
صار نقوس القوم عند الفطمت وكادت الحرة أن تدعى أمت

ونرى من هذين البيتين أن أداة التثنية التي عادة تصير فتحة مع هاء ساكنة صارت هنا فتحة مع تاء ساكنة ، ولكن صيغة (بعدت) هي لضرورة الشعر . وروى هذا النطق في هجعة حمير وفي هجعة بني طيء . ونعرف من النقوش الصفوية أن تاء التثنية كتبت على الإطلاق في الوصل وفي الوقف . ولكن كان بنو طيء يبدلون أداة جمع المؤنث ألفا ممدودة وهاء ساكنة وأتوا البنون والبناء والاخوة والأخواء .

وينبغي أن نتكلم عن تنوين الترم . قال سيويه (فإذا أنشدوا ولم يترنموا فعلى ثلاثة أوجه . أما أهل الحجاز فيدعون هذه القوافي على حالها في الترم ليفرقوا بينه وبين الكلام الذي لم يوضع للفناء ، وأما ناس كثير من بني تميم فأنهم يبدلون مكان المدة النون . . . لما لم يريدوا الترم أبدلوا مكان المدة نونا) .
جنلا يوجد بيت للشاعر جرير وهو :

أقلى اللوم هازل والعتابن وقولي إن أصبت لقد أصابن

ذلك هو نطق بني تميم ولكن في هجعة أهل الحجاز قيل أصابا بدل أصابن والعتابا بدل العتابن وقال ابن يعيش (تنوين الترم وهذا التنوين يستعمل في الشعر والقوافي للتطريب معاقباً بما فيه من الفنة لحروف المد واللين) . ولكن الفرق بين نون الترم وبين التنوين العالي ، الذي يوجد أيضا في قوافي الأشعار ، ليس بواضح عند النحويين ولا يمكننا أن نبحت عنه بالذقة .

ثم توجد أبيات مثل الآيات الآتية :

لا يهصد الله أصحابا تركتهم لم أدر بعد غداة الأمس ما صرنع

وغیره :

لو ساوفتى بسوف من تحيتها سوف العيوف لراح الركب قد قنع

وغيره :

إن كنت سائق غبوا فاذهب

ونجد في تلك الأيات صنع عوضاً عن صنعوا وقنع عوضاً عن قنعوا .
واذهب عوضاً عن اذهب . وحذفت هنا الواو والياء في الوقف ، وتذكرنا هذه
الصيغ باللغة السريانية التي أثبتت الواو والياء في الخط وحذفتها في النطق .

الضمائر

ضمير المتكلم . إنه معروف لديكم أن هذا الضمير هو (أنا) في الوقف و(أن) في الوصل ، ولكنه كتب (أنا) على الإطلاق في الوصل أيضاً وأحياناً لفظ (أنا) في الوصل عند بني تميم خاصة ، ولذلك هذه الصيغة إذا وجدت في بيت من الأبيات ليست هي ضرورة للشعر بل هي لغة وسجعت (ana) عند أهل جبل الأعلى في بلاد الشام الشمالية في الوقف وفي الوصل وهم يلقون كل ألف مدودة (a) ووجدت كلمة (أنا) بالألف المدودة في بيت للشاعر عترة مرتين مرة تقرأ قصيدة ومرة طويلة . ولكن معنى ذلك اليت قبيح جداً ولذلك لا أذكره . وقال القطرubi إنه توجد خمس لغات لضمير المتكلم في اللهجات وهي (أن) و(أنا) و(آن) و(أن) و(أنه) . وأضيف هنا أني سمعت صيغة (أني) أيضاً في لهجات عربية جديدة مثلاً أني ماسفوس عند أهل نابلس في فلسطين وهم يدلون الشين سينا كما أبدلها أجدادهم في السامرة قبل ثلاثة آلاف سنة ونعرف هذا من التوراة .

ضمير التائب : تتكلم بالاختصار عن تاريخ هذا الضمير . كان في الأصل (bu'a) (هؤ) وشمى (šū'a) فأبدلت شين المؤنث هاء قياساً على هاء المذكر في كل اللغات السامية تقريباً ، ولكن حوفظ على الفرق بين الهاء والشين في اللهجة المهرية في جزيرة العرب الجنوبية إلى الآن . فان الكلمتين (هؤ) و(شمى) صارتا (هؤ) و(شمى) ثم صارت (هؤ) و(شمى) في اللغة النصيحة و(هؤ) و(شمى) في العبرية

وفي السريانية . وتوجد هاتان الصيغتان ، أى (هو) و (هي) في لهجات بني تميم
وبني قيس وبني أسد . وقيل في بيت روى في حاسة أبي تمام :

لو هو دعالك بذمة لم يقدر

وأما صيغة (هـ) (هاء مضمومة) فوجدت في البيت التالي :

فينا هـ يشرى رحله قال قائل لمن جل رخو الملاط نجيب
وأظن أن هذه الصيغة لضرورة الشعر .

ولكننا نجد أيضاً البيت التالي :

فان لسانى شهدة يشقى بها وهو على من صبه الله علقم
وقيل إن بني همدان كانوا يقولون "هو" عوضاً عن "هو" . وهو الآن الصيغة
المستعملة في مصر وهي أقرب إلى الأصل أى هو وهي من الصيغة القصيدة .

ضمير الجر المتصل للمتكلم : أنه معروف لديكم أن هذا الضمير في اللغة
القصيدة إما كسرة مع ياء مفتوحة ، وإما كسرة مع ياء ساكنة ، وإما كسرة فقط .
والكسرة مع الياء المفتوحة هي الصيغة الأصلية وهي كثيرة الورد في الأشعار .
وإذا كان الضمير قبل ألف الوصل تستعمل في النثر أيضاً . وأما الكسرة
التي تدل على هذا الضمير فقد تكلمنا عنها عند ما ذكرنا صيغة (ياأبت) وما يشابهها .
ثم قيل في شرح حاسة أبي تمام كما يأتي : (لأن الإخفش وغيره حكوا
أن بعض العرب بقولوا جاءني غلاماً يعني غلامى فقلبت الياء ألفاً) . وروى
بيت لشاعر غير مذكور اسمه :

أطوف ما أطوف ثم آوى إلى أما ويكمنى النقيع

وقيل إن (أما) هنا بمعنى أوى ، وقيل أيضاً إن ياأسنى في القرآن الشريف
يعنى ياأسنى ، ويأحسرتى في القرآن الشريف يعنى بإحسرتى ، وإن هف في بيت
شعر يعنى هنى ، وذلك البيت هو التالي :

ولست برابع ما فات منى بلهف ولا بتليت ولا لو انى

وتفسير تلك الصيغ مشکوك فيه ، أظن أن الألف المقصورة وأيضاً الفتحة
هما أداتا النداء . قيل (غلاماً) في الوقف يعنى (ياغلام) ، وأما يعنى (ياأم) ثم استعملتا

بدون لثناء أيضاً : وفي لغات كثيرة انتشرت حاة لثناء فاستعملت في الحالات الأخرى ، مثلاً (domine) معناه يا سيد يعبر عن تسميى في اللغة الهولندية وكلمة (زيف) في الأصل حاة الخطاب ومعناه عتة أنه الحبشة في بعض لهجاتهم (الالة) ، وكذلك الألف المتصورة في يأسنى ولحسرتى تشابه الألف مع الهاء الساكنة في كلمة وازيداه ، والفتحة في كلمة هف اختصرت من الألف المتصورة . وقال شاعر :

قال هـا هـن لك يا تافى قالت نه ما أنت بالمرضى

ونرى من هذا اليت أن في بد في وروى أن بنى يربوع كانوا يدلون النجعة كسرة في كلمات مثل هذه . وقال أبو ذؤيب الشاعر الهذلى :

سبقوا هوى وأعتقوا الهوام ففخرموا ولكل جنب مصرع

وقيل هنا (هوى) عوضاً عن (هوى) ، وكذلك كان بنو هذيل يقولون عصى ونفى عوضاً عن عصا ونفى .

وقال سيويه إن بعض العرب كان يقول لُعْطِكَاه وأُعْطِكَاه وأُعْطِيكِه وأُعْطِيكِها لأنه أشد توكيداً في الفصل بين المذكر والمؤنث . وأرادوا في الوقف بيان الهاء اذا أضمرت المذكر لأن الهاء خفية فاذا ألحقت الألف تبين أن الهاء قد لحقت (ولكن نعرف من مقابلة اللغات السامية أن الفتحة في ضمير المخاطب والكسرة في ضمير المخاطبة كانتا حركتين طويلتين أصلاً فصارتا قصيرتين ، واذا قابلنا اللهجة المصرية فنجد (شفتيها) الى جانب الصيغة القصيرة رأيتها ويظهر أن الكسرة كانت حركة طويلة في وزن فعلت كما كانت في ضمير المخاطبة .

ومعروف لديهم أيضاً أن ضمير الجر المتصل للغائب فيه الغنة والكسرة حركتان طويلتان وأنه كان ينبغي أن يكتب (لهو) و(خريهو) و(هى) و(هلمجرا) . وقال النحويون إن الهاء المقصورة والهاء المكسورة هما النطق الصحيح والكتابة الصحيحة اذا سبقهما حرف اللين . مثلاً أباه (لا أباهو) و(شروه) (لا شروهو) و(عليه) (لا عليه) ، وكذلك اذا سبق حرف ساكن

جاء الضمير . وروى أن بنى عتيل وبني كلاب كانوا يلفظون هذا الضمير
هاء مضمومة وهاء مكسورة بلا واو وبلا ياء على الإطلاق وروى سيويه
بيت شاعر وهو :

فإن بك غناً أو سميناً فأنى سأجعل عينيه لنفسه مقنعاً

وهنا في كلمة نفسه كسرة الضمير حركة قصيرة بحسب ما نطلبه وزن
الشعر . وفي بيت الشاعر الشايع نجد كلمة له تنطق (لهو) وكلمة (كأنه) فيها
المقطع الأخير بحركة قصيرة وهذا هو البيت :

له زجل كأنه صوت حاد إذا طلب الموسيقى أو زمير

وقال ابن جني إن بنى أزد السراة كانوا يحذفون حركة الضمير فجعلوه
هاء ساكنة . فروى بيتا فيه الصيغتان الكاملة والمختصرة وهذا هو البيت :

فظلت لدى اليت العتيق أخيلهو ومطواى مشتاقان له أرقان

ولكن يظهر أن في هذا اليت ضرورة الشعر .

وعلى كل حال نستنتج أن ضمير الغائب كان في الأصل هو خوفظ
على هذا التطق عند العرب غالباً مع أنه اختصر فصار (ه) أي هاء مضمومة
عندهم ثم صار هاء ساكنة كما هو الآن في بعض اللهجات العربية .
وأما الكشكشة والكسكة فقد تكلمنا عنهما بالتفصيل فيما سبق .

اسم الإشارة

زعموا أن صيغتي ذاك وتلك بمعنى ذلك وتلك لفتا أهل الحجاز ، ولكن
نحوي العرب قالوا إنهما انتشرتا عند العرب كلهم ، وهذا هو الصحيح ، وكذلك
صيغة (تا) بمعنى (تلك) مع تصغيرها (تيا) قيل إنها لغة بني طيء ، ولكن وجدت
أيضاً عند غيرهم من العرب ، وأما صيغتا (تيك) و (تلك) اللتان سماهما السيوطي
بلفتين فيمكن أنهما لم تستملا عامة .

ثم روى في كتب النحو وفي التواميس أن بنى تميم كانوا يقولون (هذى) في الوصل و(هذه) في الوقف . وأن أهل الحجاز كانوا يقولون (هذه) في الوقف وفي الوصل . ونعرف من ذلك أن الصيغتين اللتين فيهما الهاء في آخرهما أصلهما من الصيغة المستعملة في الوقف .

وأما جمع اسم الإشارة فهو (أولاء) (ألاء) و(هؤلاء) عند أهل الحجاز و(أولى) (ألى) و(هؤلاء) عند بنى تميم مع أن أهل الحجاز من محققى الهنزة وبنى تميم من محققىها . ولكن صيغة عجيبة هي (هؤلاء) وروى أن بنى عقيل كانوا يستعملونها .

الاسم الموصول

معروف أن كلمة (ذو) هي الاسم الموصول عند بنى طيء ونعرف أنه كتب (ذ) فقط في النقوش الصفوية و(ز) في اللغة الحبشية و(د) في اللغة السريانية و(دى) في النقوش التدمرية والنبطية . ولا نعرف نطق الكلمة الصفوية لأنها كتبت بلا حركة . واختلف العلماء التقدماء في كلمة ذو الطائية ، وصيغتها كما يأتي :

١ — منهم من قال إن كلمة ذو مبنية وأنها لا تنصرف في الجمع ولا في المؤنث ولا تعرب .

٢ — ومنهم من قال إن صيغة ذو للمذكر وذات للمؤنث في المفرد وفي الجمع وانهما لا تعربان .

٣ — ومنهم من قال إن صيغة ذوات هي للجمع المؤنث وانها لا تعرب .

٤ — ومنهم من قال إن الاسم الموصول (الذى) هو (ذو) يعرب مثل اسم الإشارة القصيح الذى هو (ذو) ، ونستشهد على الاسم الموصول (ذو) من الآيات الآتية :

قال الشاعر ستان بن الفضل الطائى :

فان الماء ماء أبى وجدى وبؤى ذو حفرت وذو طويت

يعني التي حفرتها والتي طويتها . وكلمة ذو هنا للمؤنث ولا يوجد هنا ضمير العائد .

وقال الشاعر مارق الطائي :

لئن لم تغير بعض ما قد صنعت
وهنا يوجد ضمير العائد .

وقال شاعر من بني قحس :

فأما كرام موسرون أتيهم غشي من ذو عندهم ما كفايا
وقال القراء إنه سمع شحاذاً يقول بالمسجد : بالفضل ذو فضلكم الله به ،
والكرامة ذات أكرمكم الله به .

وهنا (ذو) للذكر و(ذات) للمؤنث و(به) بمعنى (بها) يعني حذف حركة
الماء كما حذف عند بني أزد السراة .

وروي أن صيغة الجمع للاسم انوصول هي (الذون) في الرفع و (الذين)
في الجر والنصب عند بني هذيل ، وقيل عند بني عقيل . وقال الشاعر حرب
الأعلم العقلي :

نحن الذون صبحوا الصباحا يوم النخيل غارة ملحاحا
وقال غيره :

قوى الذو بعكاظ طيروا شررا من روس قومك ضرباً بالثاقيل
وإن كانت تلك الصيغة صحيحة فيمكن أن نستنتج ما يأتي :
(الذون) في الرفع هي الأصلية كما في الجمع المذكور السابق للائتماء فصارت
الذين كما أبدلت فاعلون فاعلين في اللهجات العربية الحديثة .

ورويت أيضاً الذئ والذئ والذئ في كتاب لسان العرب ، وذكر بيتان
لشاعر دون ذكر اسمه :

وليس المال فاعله بمال من الأقوام إلا للذئ
يريد به العيلاء ويمتنه لأقرب أقربيه وللنصي

وقد في كتاب لسان العرب، وفي كتاب الفصل، وفي شرح ابن عيسى :
 إن المتر والتبلايلة والمتر والتبلايلة : وروى أن القراء ذكر البيت الآتي :
 فكنت والأمر الذي تم كيدا كأنك تربي زينة فاصطيدا

وتوجد هنا الصيغة الكاملة والصيغة المختصرة في البيت نفسه .

وروى أن بني أسد كانوا يقولون : يا فلان ، أي يا فلان ، على الإطلاق ،
 ولا يفرقون في هذه الكلمة بين المذكر والمؤنث . وهذا مفهوم لأن هذه
 الصيغة أي قل صيغة مختصرة استعملت للتداء وتوجد أيضاً في الشعر كما يوجد
 يا صاح ، ولا يجوز أن تعرب تلك الصيغة .

[لها بقية]

استدراك

نظراً لفريق الوقت وشدة الحاجة الى المثال لم نستطع الاستعانة مع هذه السرعة
 من اخطاء تذكر بعضها فيما يلي :

الاصواب	الاطا	١٢	١٣	الاصواب	الاطا	١٢	١٣
أقصاف	أقصاف	٢٤	٩	أو كال	أو كانه	١٦	١
Feodar	Teodar	٣	١٠	Derentourg	Derentourg	٥	٦
آخريه	آخريه	٢٥	١١	arabischen	arabische	١٢	٦
التعالف	التعالف	٤	١٤	عليها	عليها	١٧	٦
شينا	شينا	١٤	١٤	تسيد	تسيد	١٩	٦
اجني	اجني	٩	١٥	جرما	الجرم	٢١	٧
عزيد	عزيد	١٩	١٦	زبان	زبان	٢٢	٦
مقل	مقل	١٩	٢٢	جنام	جزم	٣	٨
ججيج	ججيج	١٦	٣٠	نمر	نمر	٤	٨
عندما	عندما	٨	٣٢	طيه	طيه	٢	٩
أرادوا	أراسوا	١٠	٣٢	بنات بخر	بنات بخر	١٤	٩
الحجازة لولا	الحجازة قل	٢١	٣٢	بنات بخر	بنات بخر	١٤	٩
المقل	المقل	١٤	٤٣	شعر	شعر	١٩	٩

لامية العرب

لمركنور فزراء حسنين على

أو إن شئت فقل قصيدة الصحراء ، صورة البادية الناطقة ولوحتها الخالدة ،
تعرض لنا قحطها وجفافها ، قسوتها وأهوالها ، حمارة صيفها وزمهرير
شتائها ، من وضع شاعر عاش في البادية وخبرها بعد أن عاف الحضر وكره
سكان المدر لأنه :

طريدٌ جَنَابَتِ تِياسِرَتِ حِمَمِهِ عَقِيرَتُهُ لِأَيْتِهَا حِمْمٌ أَوَّلُ
تَنَامُ إِذَا مَا نَامَ يَقْطِي مَحْيَوتَهَا حَتَّائاً إِلَى مُسْتَكْرَةٍ تَنْظَلُ

وصاحب هذه اللامية هو شاعر قحطاني جاهلي من الأزده ، وهو كما تحدثنا
المصادر التي بأيدينا من بني الحرث بن ربيعة بن الأواس بن الحجر . ويعرف
باسم الشنفرى وكان ، وثابت بن جابر ، وعمرو بن براق أعدى العدائين
في العرب ، وإن جرى المثل بالشنفرى قليل : أعدى من الشنفرى ، ويروى
الأصبهاني في الأغاني ^(١) أن الشنفرى لما كان صغيراً وقع في الأسر مرة
وأُسره بنو شِبابَة ، وهم حى من فهم بن عمرو ابن قيس عيلان فلم يزل فيهم
حتى أسره بنو سلامان بن مفرج رجلا من فهم وأحد بنو شِبابَة ، فقدها
بنو شِبابَة بالشنفرى وظل في بني سلامان زمناً وهو لا يعلم أنه في الأسر .
ونسائين له ذلك غضب ورحل إلى فهم وأقام هناك حتى قتل .

ولا أدل على أهمية هذه اللامية من تعرض أكثر من لغوى لشرحها أمثال
المبرد وثلعب ، التبريزى والزغشرى ، العكبرى ويحيى الحلبي النسائي ، الزوزنى
والنقشوباني ، ابن أكرم وابن زاكور ، عطاء الله المصرى والسويدى ، العبيدى

(١) ج ٣١ ص ١٤٢

البحري وغيرهم. كما حرصت على الاستشهاد بأبياتها والاهتمام بها أمهات مصادر الأدب العربي كالقضايا وكتاب الوحوش للأصمعي، وحامسة أبي تمام، والحيوان للجاحظ، والشعر والشعراء لابن قتيبة، وتقد الشعر لقدامة، والعقد الفريد لابن عبد ربه، ومروج الذهب للسعودي، والأغانى للأصبهاني، وأمالى القالى، ومنهر السيوطي، والموازنة بين أبي تمام والبحتري للآمدي، وصحاح الجوهري والاتباع والمزاوجة لآحمد بن فارس، وجهرة الأمثال لأبي هلال العسكري، ولزوميات المعري، وتخصيص بن سيده، ومحاضرات الأدباء للرأغب الأصبهاني ومختارات ابن الشجري وغيرها.

ولعل خير ما يميز به هذه اللامية أن الشفري يفيض أهله ويختصر عشيرته، فهو لا يستعمل قصيدته بالنسب وبكاء الأطلال ورناء الدمن ومدح أفراد قبيلته والتقى بصفاتهم أو التحدث عن بطولتهم كما جرت عادة الشعراء بل بقوله:

أقيموا بني أمي صدور مطيكم فاني إلى قوم سواكم لأميل
ولي دونكم أطلون سيد عملي وأرقط زهلول وعرة جبال
هم الأهل لاستودع السر ذائع ليسهم ولا الجاني بما جره يخذل

وهكذا نجد عبقرية ابن مالك الأزدي تفيض عليه بقصيدة يب في أبياتها نسيم الحرية، ويدوي في أركانها صوت الصحراء:

وفي الأرض منأى للكريم عن الأذى وفيها لمن خاف القلى متمزلاً
لعمرك ما في الأرض ضيق على امرئ سرى راغباً أو راهباً وهو يعقل

ويختص الجوع والعطش بأبيات تقرب من الثلاثين، ويبتل هذا العدد وصفت الصحراء وأخلاق الشاعر، والشفري في تصويره للجوع والعطش يرسم لنا لوحة قلما نجدها عند غيره من كبار الفنانين:

أديم مطال الجوع حتى أميته وأضرب عنه الذكر صفحاً فأذهل
وأطوى على الغصن الحوايا كما انطوت مخيوطه ماري متار ومقتل
وأغدو على القوت الزهيد كما غداً أزك تهاداه التائف أطحل

وتضيق الصحراء أمامه ، ولا يجد من القوت شيئاً ، فيعرض لنا صورة أخرى يجسد فيها الجوع والشاعر في شبح ذئب وصفته القصيدة بأبيات تعبير من خير الأبيات التي وصلتنا في الأدب الجاهلي . اختار الشنفرى الذئب للتعبير عن الجوع وكان موفقاً في اختياره ، وعرض القطا لتصوير العطش فكان أبلغ وأدق :

وتشرب أسارى القطا الكدر بعدما سرت قوياً أحشاؤها تتصلصل
ممت وممت وابتدرنا وأمدلت وشمرت منى فارطه متمهل
الى أن قال :

فعبت غشاشاً ثم مررت كأنها مع الصبح ركب من أحاطة مجفل
وغير الذئب والفرد ، والضبيع والقطا عرض لبعيره وشبه شجاعته بفؤاد السبع كما حدثنا عن الألفه التي قامت بينه وبين الأروى . أما أخلاق الشاعر فأخص ما توصف به الشجاعة والقناعة ، والصبر وعزة النفس ، وقد عبر عن هذه الصفات وغيرها بعبارة قوية وألفاظ متقاة . وهذه الأسباب وغيرها هي التي جعلت من اللامية قصيدة طالية خالدة استحققت من علماء اللغات السامية من الغربيين هذه العناية التي صرفت في دراستها وإدراك جمالها فنذ أن نشرها (ده ساسي de Saey) وانجبت إليها نظار كثيرين من المستشرقين أمثال (فرنز Fresnel) و (فيل Weil) و (كوزجارتن Kosegarten) و (رويس Reuss) و (ريكرت Rüdckert) و (همربرجشتال Hamner-Purgatall) و (الفارت Ahlwardt) و (ادما ميكفيتشا Adama Mickiewicz) و (فرين Fröhn) و (ب . بليا P. Pallia) وغيرهم الذين عنوا بها عناية خاصة وقلوها نظماً ونثراً إلى مختلف اللغات الأوروبية .

ولم تغف عناية العرب بهذه اللامية عند هذا الحد بل نرى كثيرين من علمائه أخذوا يتسابقون إلى اقتناء مخطوطاتها وسد حاجة الباحثين بتوفير نصوصها فأصبحنا لا نقرأ بحثاً حولها إلا ونجد إشارة إلى نسخة أمثال (بترمان Petermann) و (شبرنجر Sprenger) ومكتبة جوتا أو ليدن أو باريس

أو القتيكان أو اكسفورد وغيرها من دور الكتب الغربية . وفي عام ١٨٩٤ رأى شيخ المستشرقين (تيودور نولدكه) أن الوقت قد حان لاعادة بحث هذه اللامية فانصرف إليها وقتاً ثم خرج العالم بكتاب حول الشعر الجاهلي عرض فيه ثلاثاً اختلقت التي قبلت في اللامية وناقشها ثم قال مترجمته : ونولاً أن رأيت على نسخة (برمان) عبارة لامية الشنفرى وقيل إنها منحولة ما تطرق إلى ذهني شيء في صحتها ، وإذا كانت هذه القصيدة كما يدعى البعض غير حقيقية ودخيلة على الشنفرى ، فانشاعر الذي قالها يجب أن يكون ملها بالحياة العربية الجاهلية إلهاماً تاماً كما أن خياله كان غزيراً جداً حتى انه ليستحق أن يتبوأ أسمى مكان بين الشعراء الجاهليين ... وإذا لم تكن هذه القصيدة لبطل تصحراء فلها صنعت لتصب لخطه ، وما كان في استطاعة شاعر إسلامي متأخر الخروج من بيتك والتحدث الينا بمثل قول الشنفرى .

فان حبش بالشنفرى أم قسطل لما اغتبط بالشنفرى قبل أطول

ولم يقف أمر اللامية عند هذا الحد من العناية بل نجدتها مع مرور الزمن تحطرت خطوات واسعة في الأوساط الأدبية الغربية بفضل العناية التي وجهها رجال اللغات السامية إلى الشعر الجاهلي ونشر كتوزه ، وبعد أن كانت العناية بهذه الآداب قاصرة على الأفراد إذ بها تغزو الجامعات العلمية ، فنجد جمع فينا ينشر دراسة لنولدكه في خمس مملقات زهير ، وليد ، وعمرو بن كلثوم ، وعنترة بن شداد ، والحارث بن حلزة كما أصدر مطلقى امرئ القيس وطرفة عام ١٩١٣ بعد مجهود عظيم صرفه (جيجر Greiger) و (جنز Jenz) وبينما كان الجمع العلمي في فينا متصرفاً إلى مثل هذا النوع من الأبحاث إذ بالجمع البافارى ينشر في عامى ١٩١٤ و ١٩١٥ بمؤرخ بحاً يعتبر بحق من أحسن الأبحاث التي بأيدينا حول لامية العرب للمستشرق الألماني (جورج يعقوب Georg Jacob) ويكنى أن أقر هنا أن هذا العلامة لم يقدم على هذا البحث إلا بعد أن مهله بكتاب عن حياة البدو في العصر الجاهلي ، وجمع مختلف المراجع التي تعرضت لهذه اللامية كما عني عناية خاصة بنبات الشرق وحيوانه .

وهو في بحثه هذا تراه يصب كل هذه المعلومات في قالب على جميل ويناظر
في شيء من الدين والدعة الرأي الذي أجمع عليه شراح اللامية لفظ (سمع)
الوارد في قول الشنفرى :

فاني لمولى المسمى أجنباً بزه على مثل قلب التسمع والحزم افضل

وقد ذكر الزعفراني وابن زكور وعطاء الله والمبرد أن (السمع) هو ولد
الذئب من الضبع . وقالهم هذا المستشرق وقال: إن مثل هذا التزاوج لم يتم
بين الذئب والضبع ، واستعان لاثبات صحة هذا الرأي بحديقة حيوان
(هلايرن) التي نجحت في تجربة التزاوج بين الذئب والعلب ، وأخفقت في تحقيق
ما ذهب اليه شراح اللامية . فالسمع حسب تقرير الرحالة وعلباء الحيوان
هو حيوان يشبه الكلب وفي حجم اخصار إذا لم تعب الطلقة الأولى منه مقتلاً
تكونت عنده مناعة ضد الرصاص وهو يهاجم الانسان ويضربه بمخلبه الامامي
فيجرح بطنه ويفترسه ومن شدة خطره وقوة بأسه لا يستطيع الفرد السير ليلاً
إلا في صحبة قافلة ويطلق عليه علماء الحيوان اسم (ليكون بيكتوس
Lycenon Pictus) وهو مشهور بقوة السمع حتى يضرب به المثل .

تراه حديد الطرف أبلغ واضحاً أغر طويل الباع أسمع من سمع
وغير السمع هذا الحيوان انبنى نجد في اللامية عناصر يمنية أخرى تكشف
عن وطنها ووطن الشاعر وقد جاء فيها مثلاً :

فعبت غشاشاً ثم مرت كنهها مع الصبح ركب من أحاطة نجعل
وأحاطة منطقة تقع ببلاد النين شمال خط عرض ١٤ وخط طول ٤٤
شرق جرينتش . ويرى صاحب جزيرة العرب في الجزء الأول ص ٧٨ — ٧٩
أنه برج ببلاد النين ويذكر البكري في معجم ما استعجم : وقد قيل إن إحاطة
قبيلة من ذى الكلاع من حمير وهو الصحيح . كما ذكر :

نصبت له وجهي ولا كنُّ دونه ولا ستر إلا الأنحى المرعب

فالأنحى رد منسوب إلى أنحى وهي بلد بالنين

تتوالى الامية كغيرها من التعضائد العربية وصلتنا بالزواية فطرأ عليها شيء من التغيير تحول ترتيب آياتها وهذا واضح جداً في المخطوطات الكثيرة التي وصلتنا . فخطوطة باريس تخالف تلك التي يملكها « بترمان » أو الفاتيكان وأوجوتا أو « شرنجر » . وفي خطوطة « بترمان » نجد البيت السادس والثلاثين يرد بعد التاسع والثلاثين ، وفي خطوطة الفاتيكان يرد البيت السادس والثلاثون بعد الثامن والثلاثين ، كما يرد البيت التاسع والثلاثون بعد الأربعين ، والخامس والأربعون بعد الخمسين خطأ . وفي خطوطة جوتا . يرد البيت السادس والأربعون خطأ قبل الرابع والأربعين . وفي خطوطة « شرنجر » سقط البيت التاسع كما يرد البيت التاسع والعشرون خطأ بعد الثلاثين . وفي خطوطة لندن وردت آيات القصيدة على الترتيب الآتي ١ - ١٣ و ١٩ و ١٥ و ١٧ و ٢٠ - ٤٤ و ٤٧ - ٥٢ و ٦٤ - ٥٦ و ٥٨ - ٦٤ و ٦٦ - ٦٨ وقد سقطت الآيات ١٤ و ١٦ و ١٨ و ٤٥ و ٤٦ و ٥٣ و ٥٧ و ٦٥ كما تغير ترتيب البيت التاسع عشر .

وفي هذا البحث لن أقف عند سرد الروايات المتعددة أو الآراء المختلفة أو الشواهد المتكررة للامية العرب بل سأعرض لها على ضوء لغة سامية أخرى هي أقرب إلى لغة الجاهلية من لغتنا العربية الإسلامية المتأخرة التي لجأ إليها شراح الشعر الجاهلي أعني العربية القديمة وبهذه الطريقة فقط قد تتجلى لنا المعاني الحقيقية لبعض عبارات الامية وسأرسل إلى المخطوطات المختلفة للامية بالرموز الآتية :

أكسفورد « أ »	شرنجر « ش »
بترمان « ب »	فاتيكان « ف »
باريس « با »	لندن « ل »
جوتا « ج »	

أقيموا بني أمي^(١) صدور مطيكم فاني إلى قوم^(٢) سواكم لأميل

(١) بني (لبن).

(٢) كذا في باء ف لكن في ب : ش : ج : ن : وسمى غيفة وشرح المصري نجد
أما (أما) وعلى هامش ل ورد (أما).

شرح المصري عبارة — بني أمي — بقوله : يا قومي : ثم قال : وإضافهم
إلى أمه دون أبيه ليرميهم بالفضيحة ويسجل عليهم القبيح :

والواقع إن الشاعر لم يفكر عند ما استخدم هذا التعبير فيم ذهب إليه
المصري وغيره إذ أن التعبير — بني أمي — بمعنى : قومي : تعبير سائي قديم
استخدمته العربية في أكثر من موضع فقد ورد في سفر التكوين اصحاب
٢٧ آية ٢٩ וְאֵת בְּנֵי אִמִּי : ويسجد لك مواطنوك : ومصدر
دلالة هذا التعبير على هذا المعنى هو استعمال كثير من اللغات السامية خاصة الفينيقية
للفظ אמ - أم - في معنى - وطن - فالتعبير : بني أمي : يقابل : بني وطني :
كما جاء في سورة طه آية ٩٤ : قال يئنؤم^(١) لا تأخذ^(٢) بلحيتي ولا برأسي إني خشيت^(٣)
أن تقول فرقت بين بني إسرائيل ولم ترقب^(٤) قولي :

ويعني الشاعر هنا بني وطنه القبيلة الازدية المعروفة ببني سلامان بن مفرج
وهم الذين عناهم بقوله :

جزينا سلامان بن مفرج قرضها بما قدمت أيديهم وأزلت
أما القوم الذين انتقل اليهم فهم بنو اخوثر بن ربيعة بن الأوس وفيهم يقول:
وهيء بني قوم وما أن هناهم وأصبحت في قوم وليسوا ببني
وقد ردد تعبير الشفري في هذا البيت أمثال عروة بن الورد في قوله :

أقيموا بني ابني صدور ركابكم



فقد حث الحاجات والليل مقرر^(١) وشدت لطيات^(٢) مطايا وأرزل^(٣)
(١) المصري لطيان.

يرى جودج يعقوب أن يأتي البيت الخامس مباشرة بعد البيت الأول
وهو يتبع الأيات الثاني والثالث والرابع فاصلة بين الأول والخامس .



وفي الأرض منى للكريم^(١) عن الأذى وفيها لمن خاف القتل مُتَحَوِّلٌ^(٢)

(١) نمرى لكرام .

(٢) كذا في باء ب لكن قتيح ، ض ، ف ، ل وابن زاكور نجد متحول .

- يرد هذا المعنى مع بن أوس في قوله :

وفي الناس إن رمت حباك وأصل في الأرض عن دار القتل مُتَحَوِّلٌ

وقال للتلس :

وفي البلاد إذا ما خنت فائمة مشهورة عن ولادة السوء مُبْتَدَأٌ

وقال ابن تيمر التقي .

وفي الأرض ذات العرض عنك ابن يوسف

إذا شئت منى لا أبالك واسع

وقال بحر بن الملا مولد بني أمية .

وفي اليأس لو يبدو لك اليأس راحة في الأرض عن لا يثأريك مذهب

وفي الأرض عن دار القتل متحول وكل بلاد أوطنت كبلادي



لعمرك^(١) ما في الأرض ضيق على امرئ

سرى راغباً أو راهباً وهو يقتل

(١) الرغزى (السر الحياء والبقاء) وفيه لسان عمر وعمر وعمر .

نجد في سورة الأنبياء ص ٩٠ . . . ويدعوننا رغباً ورهباً . . . وهذا

يؤيد إضافة هذا التعبير وشهرته .

ولى دونكم أهلون سيّد عملس وارتقط زهلون وعرفاء^(١) جبال^(٢)
(١) العرى (وعرفاء) .

أجمع شراح اللامية على أن : سيّد : بمعنى : ذئب : كذلك لفظ : عملس :
كما أن : الأرقط ، هو ، الفراء ، و ، زهلون ، أى ، أملس ، و ، عرفاء ،
أى ، ضبع طويلة العرف ، و ، جبال ، اسم للضبع .

والواقع أن قول الشنفرى هذا قد يدل على معاني أخرى غير تلك
التي ذكرها الشراح فللفظ ، سيّد ، يتفق تماماً فى معناه مع لفظ ٦٦٥ العبرى
فى دلالاته على معنى ، سر ، أو ، حديث خاص يرجى كتمانها ، أو ، جماعة
اجتمعت للتشاور فى أمر خاص . وهذا المعنى الذى حفظته لنا اللغة العربية
مازلنا نجده فى مادة ، سدّ ، فى العربية ، نسيارة ، سد القارورة ، تقيض فتحها
و ، سد الخرق ، أغلقه . ويؤيد هذا الرأى البيت السادس .

أما لفظ ، جبال ، فقد يكون من ، جثل ، أى ، عرج ، فعنى اللفظ ،
عرجاء ، وهذه صفة ملازمة للضبع وبها سميت . أو من العربية زهلون ومعناها
ملطخة بالدم ، وهذا المعنى يتفق مع ما جاء فى شرح مخطوطة (ب) حيث قال
الشارح ، وجبال من أسماء الضبع أيضاً سُمى بذلك جبالاً لنتنه .



هم الأهل^(١) لا مُستودع السر ذائع^(٢)
للتهم ولا الجاني بما جرّ يُخذل

(١) ول وابن زاهر نجد (الرهط) .

(٢) ول (شايخ) وابن زاكور (شائخ) والمعرى (منام) .

يردد هذا المعنى أوس بن حجر فى قوله :

ليس الحديث ينهى يمين ولا

سرّ يحدّثه فى الحى منشور

وكن أبي بابل غير أني
إذا عرضت^(١) أولى^(٢) الطرائد^(٣) أبسل^(٤)

(١) ق ب ش ثج (أعرضت) كما ذكرت نسخة ب أيضاً (أعرضت)

(٢) ق ف (أولى)

(٣) ق ش (الطرائد)

(٤) ابن زاكور (أبسل)

وإن شئت الأبدى إلى الزمان لم أكن
بأعجلهم إذ أجنح^(١) القوم أعجل

(١) ح ش (أجنح) الإثبات الكاتب خطبا وكتب (أجنح) قرأ (أجنح)

وفي هذا المعنى يقول كعب بن سعيد :

وزاد وقت الكف عنه عفاة لأوثر في زادي على أكيلى

وما ذاك إلا بسطة عن تفضل عليهم وكان الأفضل المتفضل

وأنى كفانى لقد من ليس^(١) جازياً^(٢) بحسنى^(٣) ولا فى قربه متعلل^(٤)

(١) ق لست

(٢) هكذا فى ب . ثاقف ش نج ش ل قد وردت (بسى)

ثلاثة أصحاب فرائد مشيع وأبيض إصليت وصغراء^(١) عيطل

(١) ش : وأصغر

هتوف من اللس التون^(١) يزينا^(٢)

رصاص^(٣) قد نيطت إليها^(٤) ومحل

(١) ف (الحباد)

(٢) (المرى (رصاص))

(٣) ش ع ب (عليها)

(٤) ش ع (يزينا)

إذا زل عنها السهم تحت^(١) كأنها . مرزأة^(٢) عجل ترن وتعود

بـ (١) فـ (انت) .

(٢) كذا في باء بـ . لكن في شـ زـ لـ . نجد انكلى) .

ردد هذا المعنى في وصف القوس الشفري في قوله

وصفراء من نبع أبي ظهيرة تزن كارتان الشجى ونهت

(راجع الأغاني ج ٢١ ص ١٤١) .

ويقول الشاعر أيضاً .

إذا أنبض الرامون عنها ترنمت ترنم نكلى أوجعتها الجنائز

وقال عمر بن كلثوم في معلته .

عسوزنة إذا اقلبت أرت تشج قسا المتف والجينا

ولست بمجانيب يعشى سوامه نجدعة شقياتها^(١) وهي بهلى

بـ (٢) شـ بـ (شقياتها) .

ولا تجبأه أكهى مُررب بعرضه يطالعبا في^(١) شأنه كيف يفعل

(١) كـ في بـ بـ شـ لـ . لكن في فـ جـ نجد أمره) .

(٢) في لـ جاءت (تقنيا) .

ولا خسر يق هيق كأن^(١) فؤاده يظل به المشكء يعلو ويسفل

(١) جـ : يظل فؤاده كأن .

ولا خالف^(١) دارية مخفرل يروح ويقدو دارها يتكحل

(١) لـ (يروح) .

عرض لهذا المعنى حسان بن ثابت فقال :

تناغى لدى الأبواب حورا نواعماً . وكلل دسقين الحسان بأمد



ولست يعلّ شراً دون خيره . ألف إذا ما زعته احتاج أعزل



ولست يحيار الظلام إذا امتعت^(١)

مُهدى الموجل الصيف يهماه موجل^(٢)

(١) ج (امتعت) و . ل (محت) .

(٢) ان زاكور (يعل) .



٢- إذا الأعمز الصوان لاق منا سعى . تطاير منه قاذح ومفل

وفي هذا المعنى يقول طرفة :

فرى المرو إذا ما هجرت عن يديها كالقراش المشتز

المرو — الحجارة البيض . المشتز — المفق .

يعنى إذا صارت هذه الناقة فى المهاجرة ، على صعوبة السير فيها ، طيرت

الحصا وكسرت من شدة سيرها فكأنه قراش طائر .



أديم^(١) مطالة الجرع حتى أميته^(٢) واضرب^(٣) عنه الذكر صنحاً فأذهل^(٤)

(١) ج . ٤٠ . ن (أطيل) .

(٢) ب (أميته) .

(٣) ش : وصرف (اعنى واضرب) .

(٤) ج (واذهل) .



واستثف ترب الأرض كي لا يرى له على من الطول امرؤ منتطول

ولولا اجتناب الزام لم يلف^(١) مشرب يعيش به إلا لدى ومأكل^(٢)
(١) ش (تلف معركا) والصواب (تلف معريا) .

ولكن نفساً حرة^(١) لا تقم بي على الذمام^(٢) إلا ربنا أحمون^(٣)

(۱) با . ب . ج . د . هـ . ز . ح . ط . ق . ر . س . ش . ت . ث . ك . خ . غ . ف . ع . ل (صه).

(۲) ش (النم) وى . با . ء . ف . ء . ل . نجد (الضم) .

وبذكر ابن زاکور (الذم) .

ويقول معن بن أوس :

قلبت ظهره ألحن ولم أدم على ذاك إلا ريثما أنحول

وأطوى على الخصى^(١) الحوايا كما انطوت خيوطه ماري تبار وتمتلئ

(١) ل - اجزم .

تنوعت الآراء حول مدلول لفظ (مارى) فهو اسم رجل وقيل اسم للقاتل وقيل هو كساء صغير له خطوط مرسلّة وإزار الساق من الصوف المخطط . وقيل هو الحائك . والواقع أنه لفظ دخيل وهو عتدى من العربية **مارى** (مارى) أى حيوان سمين فيكون معنى الشطر كهذه الجبال التى يربط بها الحيوان السمين القوى فهى جيدة القتال بحكمته .

وعبر عروة بن الورد عن معني قريب من هذا بقوله :

وَأَسْتَقْبَهَا وَطَوْتُ حَاشَاهَا عَلَى الْمَاءِ الْقَرَّاحِ مَعَ اللَّيْلِ
كَمَا يَنْسَبُ لِأَبْنِ مَقْبِلِ الْيَتِ الْتَالِي (راجع لسان العرب ج ٩ ص ١٦٩)
فَرِيْسَا وَمَغْشِيَا غَلْهَ كَأَنَّهُ خُوطَةُ مَارِيٍّ لَوَاهِنٌ قَاتِلُهُ

وأغدو^(١) على القوت^(٢) الزهيد كما غدا^(٣) أزل تهاده التائف أطحل

(١) المعري : واعدو .

(۲) شی : الزاد .

(٣) شرح المعري : عدا .

غداً طاوياً يعارض^(١) الرمح هافياً يخوت بأذنان الشهاب ويعبل

(١) ج وهامش ف (يستعرض) لكن ل (مستعرض) .

وعرض لهذا المعنى كعب بن زهير فقال :

إذا ما عوي مستبيل الرمح جارت مامه فاه على الزاد معول

ويقول زيد الخليل :

ترعى بأذنان الشهاب ودونها رجال يصدون الظنوم عن الهوى

فلما نواه القوت من حيث أمه دعا فأجابه نظائر نحل

مهله^(١) شيب^(٢) الوجوه^(٣) كأنها قداح بكى ياسر تنقل

(١) الزعفرى (مهله) .

(٢) ف (نوه) .

(٣) ج (كأن يجرها) ن (كأن يجرها) .

أو انخضم البعوث جحت دبره حايض أرساهن^(١) سام ممسل

(أرداهن) .

وعرض الاعشى لمعى يقرب من هذا فقال :

فأطرق عن غنوبها تاتينه كما هيخ الساي المسل خسرما

بهمة نوه كان شدوقها شقوق عصى^(١) كالحات وبسل

(١) الزعفرى وابن ذاكور (المعى) .

ففتح وضجت بالراح كأنها وياه توح فوق عليه نكل

(١) الزعفرى وابن ذاكور (نوح) .

وَأَغْضَى^(١) وَأَغْضَبَ وَأَتَمَّى^(٢) وَأَتَسَتْ بِهِ
مَرَامِيلُ^(٣) عَزَاهَا وَعَزَّاهُ مَرَامِلُ

(١) ش ٤ ج (أغضى).

(٢) تفسير ش (وايتسا وايتسا). وان زاكور (وايتسا وايتسا) كذا في المعري.

(٣) ابن زاكور والمعري (مراويل).



شكا وشكت ثم ارعوى بعد وارعوت
وللصير ان لم يشع الشكو أجل

(١) ج ٤ ل (الصير).

ولي تفسير ش نجد (الوجد) أيضاً.



وفاة وفات بادرات^(١) وكلها على نكظ مما يكاتيم^(٢) مجمل

(١) ب ٤ ل : (باديت) : وفي ج. (عن عرب).

(٢) ف (يكابد).



وتشرب^(١) اسارى القطا الكدر بعد ما
سرت قرباً احشاؤها متصل

(١) ابن زاكور : (وتشرب).



هنت وهنت وابتدرنا^(١) واسدك^(٢)
وتشر منى فارط منهل

(١) ف ٤ ج : (واشرت) وجه في تفسير - ش - : (وهنت).

(٢) ابن زاكور : (اسدك).



قَوَّيْتُ عَنْهَا وَهِيَ تَكْبُو يَتَغَمَّرُ "بِأَشْرِهِ" "مِنْهَا ذَقَوْنِ وَحُوصِلُ" (١١)

(١) انصري : (بِأَشْرِهِ) .

(٢) ب : (وَأَجِلْ) لَكِنْ عَلَى الْفَتْحِ (وَحُوصِل) .



كَانَ وَغَاها حَجَرِيهِ "وَحَوْلَهُ" أَضَامِيٍّ مِنْ سَفَرِ "الْقَبَائِلِ مُزَلُّ

(١) ل : (إِذَا لَمْ يَحَالَهُ) .

(٢) اَيْنِ زَاكُور : (رَجَلُهُ) .

(٣) ج ، ل : (سَفَرُ) .



تَوَافَيْنِ "مِنْ شَقِّ إِلَيْهَا تَقَسَّمَا" كَأَضْمِ أَذْوَادِ الْأَصَارِيمِ مِنْهُلِ (١٢)

(١) ج : (تَوَافَيْنِ) .

(٢) تَقْسِيمُ (مَنْزِل) .



فَعَبْتُ "غَشَّاشاً ثُمَّ مَرَّتْ" كَأَنَّهَا

مَعَ الصَّبْحِ "وَكَبُّ" مِنْ أَحَاطَةِ مَجْفَلِ (١٣)

(١) ج . (مَنْزِل) .

(٢) ج . (وَكَبُّ) وَكَذَلِكَ اَيْنِ زَاكُور .

(٣) ب ، ل . (النَّجْر) .

وَقَدْ رَوَى الْبُكْرِيُّ فِي مَجْمَعٍ مَا اسْتَعْمَجَ هَذَا الْيَتُّ فَقَالَ :

فَعَبْتُ غَشَّاشاً ثُمَّ مَرَّتْ كَأَنَّهَا مَعَ الْعَجْرِ رَكْبٌ مِنْ أَحَاطَةِ مَجْفَلِ

(١) ب . (مَجْل) .

أَحَاطَةٌ : مَنَاطِقَةُ تَقَعُ بِيَلَادِ الْيَمَنِ شِمَالِي خَطِ عَرْضِ ١٤ وَخَطِ طُولِ ٤٤ شَرْقِي
جَرُونِيَّتَش . وَبِرَى صَاحِبِ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ فِي الْجُزْءِ الْأَوَّلِ ص ٧٨ — ٧٩
أَنَّهُ بَرَجُ بِيَلَادِ الْيَمَنِ وَيَذْكُرُ الْبُكْرِيُّ فِي مَجْمَعٍ مَا اسْتَعْمَجَ : وَقَدْ قِيلَ إِنَّ أَحَاطَةَ
قَبِيلَةٍ مِنْ ذِي الْكَلَاعِ مِنْ حَمِيرٍ وَهُوَ الصَّحِيحُ :

وَأَلْفٌ وَجْهَ الْأَرْضِ عِنْدَ اقْتِرَاسِهَا^(١)
بَاهْدَأ^(٢) تَنِيهِ^(٣) سَنَاسْنُ فَيَحُلُّ

(١) ل . اقترانه

(٢) ل . بامر

(٣) ف . يتنيه) وفي با . ن . ن . ج . تنيه

كما ذكر الزمخشري : تنيه : وابن زاكور : تنيه .



وَأَعْدَلُ مُنَحَوِضًا كَانَ مُعْبُوصُهُ كَمَا بَدَّحَهَا لَا عِبَّ فِيهِ مُثَلُّ^(١)
(١) ل : وازعر معدول . وجاء على الهامش . وفي ف : منحوس يعني (منحوس) .

وعرض الشنفرى لصورة تقرب من هذه فقال :

فَبِتْ عَلَى حَدِّ الذَّرَاعَيْنِ مَعْدَبًا كَمَا يَتَطَوَّى الْأَرْقَشُ الْمُتَقَصِّفُ
(الأنقى ج ٢١ ص ١٤١) .



فَإِنْ تَبْتَئِسَ بِالشَّنْفَرَى أُمَّ قَسْلُ^(١) لَمَّا اغْتَبَطَ بِالشَّنْفَرَى قَبْلَ أُطُولِ
(١) ب . ل : فإ .



طَرِيدُ جَنَائِلَاتِ تَبَاسَرَنَ^(١) لَحْمَهُ عَقِيرَتُهُ لِأَيَّهَا حُمُ^(٢) أَوَّلُ^(٣)
(١) ب . ابياثرن .

(٢) با (جم) . وفي ب (جر) . وفي ج (جر) . وفي د (جر) . وفي هـ (جر) .



تَنَامُ^(١) إِذَا مَا نَامَ يَقْطِي عِيُونَهَا حَثَاثًا^(٢) إِلَى مُسْكِرَةٍ^(٣) تَتَغَلَّلُ

(١) ج (تيت) .

(٢) ف . ن . ج (سراخا) .

(٣) الزمخشري (مكرومه) .

واللفظ^(١) موم ما تزال^(٢) تعود^(٣) - عياداً كحمى^(٤) الريح^(٥) أو هي أقل

(١) ل (تليف).

(٢) ب (يزال).

(٣) ابن زاكود (أخى).

(٤) ج . د . ل (يل).

وجاء في تفسير ب - ويروى تعود : لكن اللفظ الآخر لم يرد في النص :

وفي هذا المعنى يقول للمزق في الاصمعيات :

تيت الموم الطارقات يدنى كما تعزى الأهوال رأس المطلق



إذا وردت أصدرتها ثم إنها

تجوب^(١) فاق من تحت^(٢) ومن على

(١) باء ش ل (تجوب) لكن ب ف ج (تجوب) كذلك الزعشري

وابن زاكود (تجوب).

(٢) الزعشري (تحت).



فاما ترى كابة الرمل ضاحياً على^(١) رقعة أحق ولا أنتل^(٢)

(١) ل : رقبة

(٢) ل ، و قسيم ، ش (السريل) ج (أزبل)...

ابنة الرمل : اختلف للمفسرون فيها فالزعشري يقول ، قبل هي الحية

وقيل هي الوحشية . ويذكر ابن زاكود أنها البقرة الوحشية ويجمع المصري

بين الرأيين .

والواقع أن رأياً من هذه الآراء لا يتفق والوصف الذي جاء في الشطر

الثاني فأنه الرمل إذن يجب أن تكون كناية عن حيوان آخر وهذا الحيوان

هو في الواقع ذلك الذي يعبر عنه في العربية بعبارة قائمة ، بث هيئنا ،

أي ابنة الصحراء كناية عن التعامة . ويرجع ان هذا الحيوان هو المقصود هنا .

فان^(١) لمولى الصبر أجاب بره
على مثل قلب السمع والحزم^(٢) أفن^(٣)

(١) ب (وانى) .

(٢) ب (والحزم) .

(٣) ب ء ل وانحرى (أفنى : ف ، ش ، ج (أفنى) .

وأعدم^(١) أحياناً وأغنى وانما ينال الغنى ذو البعدة^(٢) المتبدل^(٣)

(١) ل (وأماق) .

(٢) ف (البتة) .

(٣) باء ف ش ء ل (التبدل) .

غلا تجزع^(١) من خلعة متكشف ولا مرح تحت الغنى إنجيل^(٢)

(١) ف (تجزل) .

وفى هذا المعنى يقول متم :

ولا فرحاً ان كنت يوماً بقطعة ولا جزوا ان عض دهر فأوجما
وأعنى همدان :

ان نلت لم أفرح بشيء نلته واذا سبقت به فلا أتلف

ولا تزدى الأجهال^(١) حلمى ولا أرى سؤولا بأعقاب^(٢) الأقويين أتمل^(٣)

(١) ج (الجال) ف (الاطماع) .

(٢) ج (بأعقاب الاحاديث) . ف . (بأعقاب الاحاديث) .

وليلة نحس بصمطى القوس ربها وأقطع^(١) اللاتي^(٢) بها يتبيل^(٣)

(١) ب : اللاتي (اللاتي) .

دعت^(١) على غطش ويغش^(٢) وصحني
سعار وادزير^(٣) ووجر^(٤) وافكل^(٥)

(١) ل (دغشت) - ف (سريت) .

(٢) با (ويغش) - ل (ويغش) .



فيمت نوانا وأيمت الة^(١) وعدت^(٢) كما أبدأت والليل أيل

(١) باء ج ء ل (ولقة) .

(٢) ل : (وأيت) .



وأصبح عني^(١) بالنعيماء جالسا فريقان مشول^(٢) وآخر^(٣) يسأل

(١) ف (مئي) .

وقريب من هذا المعنى قول قيس بن الخطيم :

فانا تركناكم لدى الودم غدوة^(١) فريقين مقتولا به ومطرذا



فقالوا لقد هرت بيل^(١) كلابنا قتلنا أذنب^(٢) عس^(٣) أم عس^(٤) فرعل^(٥)

جاء في حاسة أبي تمام ص ٣٥٠ ما يقرب من هذا المعنى :

قري الهم اذ صاف الرماح فأصبحت منزله تعقس فيها الثعالب



فلم تك^(١) الا نبة^(٢) ثم هوئت^(٣)

قتلنا^(٤) قطاة^(٥) ربع^(٦) أم ربع^(٧) أجدل^(٨)

(١) ج (هوموا) .

(٢) ب (قلت) ء ل (هالوا) .

(٣) ف (نصاه) ء ل (حباب) .

(٤) ل (أو) .

(٥) ل (هب) .

فَإِنْ يَكُ^(١) مِنْ جِنِّ لِأَبْرَحَ^(٢) طَارِقٌ وَإِنْ يَكُ إِنْسًا مَكَهَا^(٣) الْإِنْسُ تَعْلُ

(١) ب (ت) وَكَفَتْكَ أَنْصَرَى .

(٢) ب (ق) بِرَحَ ش (لَا يَحْت) .

(٣) ج (كَذَا) .

وَيَوْمَ مِنَ الشَّعْرَى يَنْوِبُ لَوَابَهُ أَقَاعِيهِ فِي رَمَضَانِهِ تَتَمَلَّلُ

نَعَبْتُ لَهُ وَجْهِي وَلَا كُنْ دُونَهُ وَلَا سَرَّ إِلَّا الْأَلْحَمَى الْمَرْجِلُ

وَضَافَ إِذَا هَبَتْ لَهُ الرِّيحُ طَيِّتَ نِيْمُهُ عَنْ أَعْطَافِهِ مَا تَرَجِلُ^(١)

(١) (ف) يَرَجِلُ .

بَعِيَتْ^(١) بِمَسِّ الدَّهْنِ وَلَقِيَ عَهْدَهُ نَهْ^(٢) عَبَسَ^(٣) عَافَ مِنَ الْفَسْلِ يُحَوِّلُ

(١) ف (ب) بَعِيَتْ ب (بَعِيَتْ) .

(٢) ل (ب) .

(٣) ب (عَبَسَ) ش (عَبَسَ) .

وُخْرِقَ^(١) كَقَهْرِ التَّرْسِ قَفَرُ قَطْعَتِهِ بَعْمَلَتَيْنِ ضَمْرَهُ^(٢) لَيْسَ^(٣) يُعْمَلُ

(١) ب (وُخْرِقَ) .

(٢) ب (ع) بَعْمَلَتِهِ .

(٣) ج (لَيْسَ) ش (وَيُرْوَى غَيْرَ يَمْلُ) . وَتَرْتَابُ (غَيْرَ يَمْلُ) : مَعَ الْأَفْوَاءِ .

وَأُخْلِقْتُ^(١) أَوْلَادَهُ^(٢) بَأَخْرَاهُ مَوْنِيَّ عَنِ قَنْتَةِ أَقْمَى مِرَارًا وَأَمْلُ

(١) ابن زاكور وَالنَّصْرَى (أَخْلَقْتُ) .

(٢) ج : أَخْرَاهُ بِأَوْلَادِهِ .

جَرَتْ الْعَادَةُ أَنَّ الْعَرَبِيَّ إِذَا اسْتَرَّاحَ غَيْرُهُ تَسْلَقَ هُوَ مَكَانًا مَرْتَعًا لِيَتَطَلَّعَ

مِنْهُ عَلَى أَعْدَائِهِ وَالشَّفَرِيُّ مِنْ أَحْسَنِ الشُّعْرَاءِ إِجَادَةً فِي وَصْفِ هَذِهِ الْأَمَكَةِ

فَهُوَ الْقَائِلُ :

تيت الى أعلى ذراها وقد دنا من الليل ملثف الخديقة اسدف
 خبت على حد القراعين محببا كما يتطوى الأرقش النقصف
 (الأغزج ١ - ١٤٠ - ١٤١).

وقل كعب بن زهير :
 ومريقة عيطه يذرت مقصر لستنس الأشباح أو انتورا
 على عجن من غشاشاً وقد بدا ذرى النخل واحمر النهار ودبرا



تروود الأراوى العصم^(١) حول^(٢) كأنها
 عذارى عليهن الملاء المنديل

(١) ج (السهم) .

(٢) ل (ودوق) .

وفي هذا المعنى يقول غشاش :
 حوداوية قتر تمشى نعاها كشي النصارى في خفاف البرندج



وبرككن بالآمال حول كأننى
 من العصم أدق^(١) يلتحن الكيخ أعقل
 (١) المعرى (ادق) .

مفردات من تعز وترية ذبحان

للككتور ميليل يحيى نامى

نشرت في مجلة كلية الآداب في المدة من من الجلد الأول الصادر في مايو سنة ١٩٤٦ ص ٦٩ نصين من قرية اندية بمزله (١) ذبحان بقضاء الخيرية بلواء تعز . وقد جمعت من تلك القرية ما يقرب من ٤٢٠ كلمة كما جمعت من مدينة تعز ٢٢٠ كلمة وأشر الآن هذه المفردات مرتبة على حروف المعجم .

حرف الألف

تحدف الألف للتخفيف إذا كانت في أول الكلمة مثل خدت (hndt) أجدت .

وتحدف أو تخفف إلى مد إذا كانت الألف في أول الكلمة ودخل عليها حرف من الحروف الواصلة أو الجارة مثل : منازا (mināzā) ومنزا (menaza) = من آذا = من هذا : مسو (misuū) = ما اسمه ، محا (mahhā) = ما أحد ، وانا (w-nā) وونا (wunā) ... وأنا ، وانت (wānt) ووقت (want) = وأنت ، جر لاجل ، ولت (walent) = وإذا أنت ، لكت (lakent) لكن أنت . نوايد (lawāīl) = لاولاد . وتحدف الألف أيضا إذا وقعت في وسط مقطع مثل شطلع (ṣaṭlu) = سأطلع ، ششل (ṣaṣl) = سأأخذ .

وتحدف أيضا للتخفيف إذا وقعت في نهاية مقطع أو كانت الألف نهائية مثل شيتو (ṣītū) - سيأتون ، يشا (yaṣū) = يشاء .

(١) المزة *al-maza* هو السجن أو الحبس ، وتنفر الحكومة اليمنية إلى أئمة والواء إلى أغنية والقضاء إلى نواح والناحية إلى عزل والمزة إلى حماس والمسية إلى نرى .

وتقلب الهزة ياء أو ولواً مثل بدنا (badaynā) - بدأنا ، لودا (limōzā) = لماذا .

وتقلب اسماء العربية ق بعض الأحيان إلى هزة أو إلى هزة ممدودة من أونا (ʿawnā) . هاء أوناك (ʿawnāk) -- هناك ، أكه (ukkah) . -- هكذا ، آزا (ʿāza) -- هذا ، آزه (ʿāzeh) -- هذه ، آزان (ʿūzān) -- هذان . هؤلاء .



أبزاند (ʿabzāʾid) :

اسم علم وقد قال لي بعض أهالي الحجازية إن معناه هو ابن زائد ومثله مثل أبسلطان = ابن سلطان . ومن الجائر أنه سمى بهذا الاسم كما أظن لأنه جاء لوالديه وعندهم غيره أولاد كثيرون أو أن معناه أبو زائد وحذفت الواو للتخفيف وقد سماه والده بهذا الاسم عند ولادته لأنهم وجدوا في بعض أجزاء جسمه زيادة غير علفية فسموه أبو زائد ، كما أنه من الجائر أيضا أن تقول إن هذا النوع من الأسماء في جنوب بلاد العرب هو من بقايا الأسماء العربية الجنوية القديمة وقد جاء هذا الاسم وما يشبهه في نقوشها القديمة ومعناه قد يكون أيما أند أي أب حارس أو حام - أي الإله وهو الأب هو الحامي والحارس لشعبه.

أتوى (utawī) والجمع أتاوين (ʿatāwīn) -- غريب .

جاء في كتاب الثاقب في غريب الحديث للزغشري طبعة القاهرة ج ١ ص ١١ ما يلي . الأتوى منسوب إلى الأتى وهو الغريب . والأصل أتوى كقولهم في عدوى فريدت الألف لأن النسب باب تعير ، أو لاشباع الفتحة كقولهم بمنزاج وقيلة ولا تهاه ، ومعنى هذا النسب المبالغة كقولهم في الأحمر أحمري وفي الخارج خارجي فكأنه الظاري من البلاد الشاسعة ... اطلع .

هذا هو ما جاء في كتاب الفائق في غريب الحديث للزمخشري في تفسير
كلمة أنأوى ومن الجائز أن تكون أيضاً إن صيغة هذه الكلمة هي فعالي وقد
تكون هذه الصيغة أو الكلمة مثل نجأني منك ، نجأري محدث
أو راوية في اللغة الحبشية وهي صيغة اسم الفاعل من فعل نجش - حكم ،
ومن فعل نجر ... تكلم . تحدث أي أن أنأوى اسم فاعل من فعل أنو وقد
صاغها النجينيون أو عرب الجنوب القدماء على غرار صياغة الأحباش لاسم الفاعل
أي أن أنأوى كلمة دخيلة جاءت من الأحباش . وجاءت مادة أنى واوية اللام
أيضاً في اللغة العربية كما هي في اللغة الحبشية والعربية الجنوبية القديمة .

وسمعت أهل بيت حميد بن أدي شريح بالخارد يقولون زارعي بمعنى مزارع
وقد سمعها أيضاً في مدينة تعز ، كما سمعت أهل الحجرية يقولون زعوى بمعنى
الراعي أو المزارع .

أدنى (adlā, 'iddā) أعطى ، أديتها (adlāitha) وإديتها
(idhāitha) - أعطيتها ، وسمعت أهل عدن يقولون إديني (idilni) - إعطيني .
أذن (ʾuzn) . أذن . وسمعتهم يقولون في عدن إذن (idn) وفي حبش
أذنو (ʾuznū) وفي شمال الحديدة وعند اثريانيق زنو (zunū) والجمع
آزان ، وفي صنعاء إزن (ʾizn) والثنى إزنين (ʾizmin) والجمع آزان ،
وفي ناعط إزن (ʾizu) ، وفي المكلا والشحر وتريم ، إذن (iden) والجمع
إدون (idōn) .

آزا (ʾāzū) - هذا - منازا (mināzū) ومنزا (ménāza)
من هذا ، آزه (ʾāzeh) هذه ، آزان (ʾāzān) - هذان هؤلاء ،
آزنت (ʾāzank) وأزكن (ʾozaku) أولئك ، وزكن (wazaku)
- وأولئك .

إذو (ʾizu) - هذا هو :

أصبع وأصابع (ʾaṣḥbu, ʾaṣḥāb) أصبح . وأخبرني بعض أهالي
الحجرية إنهم في أحكوم يقولون صبع (ṣub) ، وسمعتهم يقولون في صنعاء ،
أصبع (ʾaṣḥbi) والجمع أصابع (ʾaṣābi) .

- أكه ('akkā) وهكه (hakkā) :- هكذا ، وسمعتهم يقولون في تعز ،
هك (hakkā) .

إلا (illa) :

حرف جواب استفهام معقود بالجدد ونفيده إبطاله كما تنيد أيضا التأكيد
مثل ، ما عند كشي سجاره الجواب ، إلا فيه = بلى ، أوجد عندكم كذا ،
الجواب ، إلا فيه = نعم فيه أو نعم يوجد . وقد سمعنا أيضا في صنعاء
وفي أكثر الأماكن التي زارتها بعثة الجامعة المصرية إلى بلاد اليمن .
إلى (i'lli) = الذي ، وقد سمعنا في الحديدة مفتوحة الهزمة .

أمد ('amud) = إلى حين أو سريعا ، ويقولون ، ومد زلخت
(wamud zalhint) - وأما الآن .

أنا ('ana) = أنا ، وتخفف الهزمة أو تمد عند ما اتصل بالحروف مثل ونا
(wana) وانا (wānā) :- وأنا ، وأخبرني بعض أهل الحجرة أنهم يقولون
في أحكامهم وذبحان أنا للذكر وأنا ('anī) للمؤنث ، كما أخبروني أيضا بأن
الأعابرة في ناحية القيسية يشرق ذبحان يقولون أنا ('anī) للذكر وأنا
('ana) للمؤنث ويقول أهل الحجرة (nehum) للمتكلمين ، ويقولون
في مدينة تعز إحنا (ihna) وكذلك في حبس بتهامة ، ويقولون أيضا إحنا
ياك (ihna fāk) نحن وإياك = نحن معك ، وأنا ياك أنا معك ،
أنا ياه :- أنا معه ، وسمعتهم يقولون أيضا في بيت الفقيه وفي صنعاء وفي ناعط .
إحنا (ihum) .

ويقول أهل الحجرة للمخاطبين أنتون ('antōn) بواو عمالة ، وللخاطبات
أنتين ('antēn) بياء عمالة . ويقولون للغائب هو (hū) ، وفي حبس هوه
(hōh) ، كما سمعتهم يقولون في صنعاء هودا (hūdā) :- هو ذا . ها هو ذا ،
كما يقولون أيضا . هو ذكه (hūdakkah) :- ها هو ذاك . ها هو هناك .
هو هناك ، ويقولون في ناعط . هوزكه (huzakkah) وكذلك عند قبائل صنعاء .

ويقول أهل الحجرية للغاية . هي (hī) ، وللغائبين هون (hōn) بواو ممالئة
كما يقولون أيضاً هوم (hom) ، وللغائبات . هي (hēn) ياء ممالئة وهي مستعملة
في أكثر البلاد اليمنية .

أولان ('awlān) :- هؤلاء ، ويقولون في ناعط هولاً (hawla) وهاولبه
(hawelayyāh) ، وفي صنعاء . هازولا (hāzōlā) ويقولون في الحنا ، هذن
(hazen) ، ويقولون في الحديدة وعند الزرائق دأ ('rie) وزأ ('za)
هذا ، زاهى (zāhī) و (zāheya) ونه (tēh) . هذه ، زيلي (zēlē) وفي حبس
(zēlā) = هؤلاء ، زيلاك (zēlāk) أولك ، ويقول أهل الحديدة
والزرائق دول (dōl) = هؤلاء ، دوك (dōk) :- أولك .

أونا ('awnā) :- هنا ، ومنونا (minawnā) - من هنا ، ويقولون
في تمز هنا وكذلك في صنعاء ، ويقولون في بيت حميد هانا (hānā) ،
وفي بيت الفقيه هنا (henā) أو هنه (heneh) وكذلك في الحديدة
وعند الزرائق .

أوناك ('awnāk) هناك ، وفي الحديدة هناك (henāk) ، وسمعمهم
يقولون في ناعط ، هانك (hānak) ، وفي بيت حميد ، هانكه (hānakkah)
هنيكه ('hōnakkah) .

إيد (īl) يد . ويقولون في الحديدة إيدو (īdū) ويدو (yādū)
يده .

(ب)

باني (hānī) = مرید . طالب الشيء أو مبتغيه . وقد سمعنا في الحجرية
قط .

بتول (batoul) :- مزارع . حراث ، وقد سمعنا في مدينة تمز
وفي تربة ذبحان ويقولون في حبس بهامة ، بتال (battāl) وكذلك شاق
(šāqī) .

بداء (budā) - نطور ، وقد سمعنا في مدينة عز ، ويقولون في الحجرية
يدا (bodā) وصبح ، وأصله بداء = أول كل شيء واستعير للنطور ،
ويقولون في بيت الفقيه : حننى (natabad-lā) -- نأكل الخناء .

بدرى (badrī) = ميكرا . سريعاً .

بدينا (badainā) -- بدأنا .

برديج (bardīā) = بطيخ ، وقد سمعنا في عدن وعز وترية ذبحن
حرفي تهامة النين .

تبرج (tilarnā) = ذمن .

برك - وقع - من الأسف فلا أعرف كيف تنطق هذه الكلمة وهي غير
مشكولة في مذكراتي التي كتبها في بلاد النين .

برك (barek) - خزان صغير للياه ، وقد سمعنا في عز وفي صنعاء ،
ويقولون في ناعط بريك (barik) -- بركة .

بركان (barakān) - بركان ، وقد سمعنا في الحجرية .

باروت - بارود ، وقد سمعنا في الحجرية وتقلب الدال تاء في أغلب البلاد
النينية فيقولون مثلاً : يوم الدين - الثيانة = الديانة ... الخ .
ولكنني لا أذكر أنني سمعت هذا في عز والحجرية !

بزج (ilbzugi) - مرعى بلدة كذا مثلاً !

بس (bis) - قط ، سمعنا في عز وفي حيس بتهامة وفي الحج وهي تسمى :

نسم (nasin) ، دم (linam) في بعض المناطق .

بطن (betn) = بطن . وقد سمعنا في الحجرية .

بطيخ (batih) = شمام مدور يشبه القاوون وقد سمعنا في مدينة عز .

بقري (buqri) : بقرة وسمعت مثل هذه الصيغة كثيراً في البلاد النينية
مثل دُجى - دجاجة ، عجازى = عجوز ... الخ .

بقل (baql) = خجل وقد سمعها في الحجرية .

بكر الصيف (bekr eşşaf) أول أيام الصيف ، وهو وقت نزول
الأمطار في بلاد انين ، وقد سمعت هذه اللفظة في الحجرية .

بكرة (buqrâ) - غداً ، وقد سمعها في الحجرية وكذلك في الحديدة .
البلايا (albalâya) - المصائب . البلايا . الشيء الكبير ، وقد سمعها
في الحجرية .

بلسه (balsah) الجمع بلس (lals) - تينة . بلس . وفي لغة الجوز بلس .

بلسن (bilsen) = عدس ، وقد سمعها في الحجرية .

بورزان (burazân) = تغير الجيش أو الحرس ، وقد سمعها في تعز .

بورى (burî) الجمع بورارى (bawârî) - هي ما تشبه التعميرة أو الجوزة
المصرية ، أما النارجيلة فتعرف باسم للداعة .

بوطة (budah) - بوتقة ، وقد سمعها في الحجرية .

بياع مشترى (bayyâ' mustarî) = بائع وهي مستعملة في كل أنحاء اليمن .

بيزم (bayzam) = برهة : وقد سمعها في تعز .

بيزما (bayzama) الى حين . سريعاً : وقد سمعها في الحجرية .

بينك (baynak) - مويشت (uö baynak) = مابك ، وقد سمعها في تعز ،

ويقولون في العدين كما سمعت : موبك (mü bak) - مابك .

(ت)

تقلب الدال تاء في أغلب بلاد اليمن وقد سمعت هذا كثيراً في صنعاء ، فيقولون
مثلاً يوم التين = يوم الدين ، التيانة - الديانة ، ولكنني لم أسمعها في منطقة تعز
بل سمعت فيها لفظه تقلب فيها التاء دالا وهي : دكيانو تكيانو أد كانا - اتكنا .

كذلك تقلب في منطقة تعز في بعض الأحيان الطاء تاء ، فيقولون مثلاً :
تافه - طاقة ، تافذه ، تبغ - طابق ، كذلك تقلب التاء تاء مثل تفتين - اثنتين .

تبغ (taba') = طابق من خوص أو وعاء من خوص .

ويقال في تمز والحجرية : التبغ بالتاغة (attakā' bertā'ah) = الطابق بانطاقة ، وفي التاموس المحيط في مادة ط ب ق ما يلي : وظرف يطبخ فيه معرب تابه ج طوابق وطوايق .. الخ .

تكتنا (takkainā) و (lakkninā) و ('adkāna) = اتكنا ، وقد سمعنا في تربة ذبحان بقضاء الحجرية .

تلم (telm) = يزرع وقد سمعنا في مدينة تمز ، وفي ناعط يقولون تلم (telm) = تلم . شق الأرض للزراعة ، واجمع أتلأم (atlām) = تمخططات الأرض للزراعة . وجاء في التاموس في مادة ت ل م ما يلي : التلم محركة مشق الكراب في الأرض أو كل أخذود في الأرض ج تلام .. الخ . وفي العربية (telem) = تلم . خط المحراث .

تتك (tank) و (tanaka) = صفيحة والجمع (tanak) ، وقد سمعنا في تمز والحجرية ويقولون في عدن كما سمعت : تانكي (tānki) لكل ماعون كبير للمياه ، التانك (attank) = خزان المياه .

تنتين (tentēn) = اثنتين ، تاني (tānī) = ثاني . آخر . وقد سمعهم في تمز والحجرية يقولون تارش تاني (qāreṣ tānī) = دابة أخرى .

تنيلي (tannīlī) = انتظرنى ، ويقولون في القاهرة استناني (estannānī) - انتظرنى ، وجاء في التاموس المحيط في مادة ت ن أ ما يلي ، تنأ كجعل تنوأ أقام ... الخ .

تورى (taurī) طابق كبير من الخوص ، وقد سمعنا في الحجرية ، وجاء في التاموس المحيط في مادة ت و ر ما يلي ، التور ... وإناه يشرب فيه مذكر .

تاغه (tā'ah) و تاقه (tākūh) = طاقة . نافذة .

(ث)

تقلب الماء تاءاً مثل تفتين ، اثنتين ، كما تقلب أيضا سينا مثل سورج
أسوار = ثور . وتقلب فاءاً في المكلا والشحر مثل فلان فلانة ،
فلائين = ثلاثين ، قوم ، قوم ، تحذف - تحدث .

سعل (sa'el) ثعلب ، وقد سمعتها في تمز ، ويقولون في صنعاء
سعل (sa'el) .

سور (saūr) ج أسوار ('aswār) - ثور وقد سمعتها في تمز والحجرية .

القنى : لون من الشعر الحبشى

محاولة لدراسة أوزانه

للدكتور مراد خليل

القنى (q-ni) ، في الحبشية لغة : الفناء من الفعل قَنَى بمعنى غنى ويقابله في العربية (قَيْشَه) النثرية. وفي العربية : القينة : المغنية . واصطلاحاً : قطعة من الشعر تنشأ قبل خدمة القديس في تمجيد الله أو مدح القديسين أو شرح للكتاب المقدس أو التنويه بواقعة من سيرة أحد القديسين . وقد يشار فيها إلى الظروف المعاصرة بالتورية أو التلميح : وقد يكون خفياً حيناً وظاهراً حيناً آخر . ويقرض ، القنى ، أيضاً على نمط الشعر الدينى في مدح الرؤوس أو الملوك وكذلك في الهجاء . وينشد ، القنى ، مصحوباً على الأغلب بآلة موسيقية من الآلات المستعمدة في الكنيسة . وله أصول في ذلك .

والقنى من ناحية الشكل يلتزم القافية . ويميز الأبحاش ثلاثة عشر نوعاً تلقى يراعون في تقسيمها عدد الأبيات واللحن والتوقيع على الآلة الموسيقية والغرض الدينى الذى ينشد من أجله ومواعيد إنشاده وكذلك الوزن .

أما عدد الأبيات والغرض الدينى ومواعيد الانشاد فسندكرها عند الكلام على كل نوع منها .

وأما الألبان المعروفة في الكنيسة الحبشية فهي ثلاثة : الجمز والعزل والأرارى . ويعتقد الأبحاش أن القديس يارد قد جاء بهذه الألبان من الجنة . وهو قديس عاش في الحبشة حوالى منتصف القرن السادس الميلادى في عهد الملك « جبر مسقل » . وتحفل الكنيسة الحبشية بذكره في اليوم الحادى عشر من شهر جنבות (مايو) . وقد جاء في سيرته : « وفي هذه الأيام لم يكن القنى

ينشد على لحن معين بل كان هساً . ولما أراد الله أن يقيم له ذكرى أرسل اليه ثلاثة طيور من جنات عدن كلمته بلسان الناس وأخذته معها إلى أورشليم السماوية فعمل هناك ألحان القسيسين السابورين الأربعة والعشرين . ولما عاد الى حاله الأول دخل كنيسة أفسس في الساعة الثالثة وصاح يذعني صوته : هلويا للآب ، هلويا للآب ، هلويا للروح القدس ووضع ضرائق الفناء لكل أوقات السنة : للصيف والشتاء والربيع والخريف ثم لأعياد الملائكة والأنبياء والشهداء والصالحين وأبهم على ثلاثة ألحان (زيماء) هي الجعز والعزل والارارى . ولا يمكن أن يفوق صوت إنسان أو طير أو حيوان ألحانه الثلاثة . ويعتقد الأحباش أيضاً أن هذه الألحان الثلاثة هي رمز للآب والابن والروح القدس .

ونجد الرسام الحبشي يتخيل القديس « يارد » واقفاً في الجنة مواجهاً للطيور الثلاثة التي رافقته إلى هناك وفي يده البسترم ، وهي العناصر في الحبشية . ونرى هذه الصورة في مخطوطة كتاب « الديجوا » وهو كثر الألحان الحبشية الذي يهزون تأليفه الى القديس يارد . وقد استطعت أن أحصل عليها من دير قريب من أديس أبابا . وهذه المخطوطة محفوظة الآن بمكتبة جامعة فؤاد الأول تحت رقم ٢٦٢٢٩

وأما التوقيع فله طرائق أربع :

(١) القوم ، وهو أبسط الطرائق وأقصرها . ويحفظون فيه على وحدة تقسيم الزمن (وهو الايقاع) بالمصا الطويلة التي يسمونها « مقواميا » ويعملها أهل الدين من غير القسيسين (الديترا) في الصلاة .

(٢) زماي ، وهو توقيع أطول من الأول . ويحافظ فيه على الايقاع بالمقواميا أيضاً .

(٣) تمر جبد ، ويقوم هذا النغم باستعمال الطبل الكبير الذي يسمونه « كبرو » . واليسترم ، المسمى بالحبشية صناسل ، للمحافظة على الايقاع .

(٤) صنمت ، ويكون بالتصنيق إلى جانب الطبل واليسترم ، للمحافظة على الايقاع .

وأما الوزن في القنّى فقد أنكره المستشرقون . قال «ليتمان» في كتابه تاريخ الأدب الحبشي : «والقنّى مقفى ويتفاوت البيت فيه طولا وقصراً . ويتوازن هذا التفاوت في الانشاد بأن تغنى الأبيات الطويلة بسرعة والقصيرة ببطء فيتمدد النغم على مقطع واحد^(١)» . وقال «مورينو» في كتابه «مجموعة القنّى» : «إن الأبيات تتفاوت في الطول فليس لها وزن يقوم على الكم وعدد المقاطع^(٢)» . ويقول «كونتي روسيني» في كتابه «مبادئ قواعد اللغة الحبشية» : «إن الشعر الحبشى لا يعرف الكم في المقاضع أو الأوزان التي يقاس بها الشعر اللاتيني واليوناني : كما أنه لا يعرف عدد المقاطع والضغط التي يتطلبها تناسق الشعر الحديث في أوربا . وإن طول الأبيات يتوقف على مزاج الشاعر . . . والشعر الحبشى قوامه القافية ، أو بصير أصبح الجرس النهائي للأبيات^(٣)» .

على أن قرئى القنّى بشعر بأوزان ومقاييس قصبديها الناطم ، بما يتبين الشعر الصحيح ويفرق بين هذه الأنواع المختلفة . وربما كانت المقاييس التي اتخذاها هذا الشعر والتي لا تطابق ما نعهده في الشعر الأوربي — قديمة وحديثة — أو ما نعهده من الأوزان العربية سبباً في انكار المستشرقين لها . وسنبين في عرضنا لأنواع القنّى المعروفة في الحبشية سبب تسمية كل منه . وخصائصه وأحكامه . والمواضع التي ينشد فيها ، ونوع اللحن والتوقيع . واننا إذ نحاول أن نعرض ما أمكننا أن نلاحظه في أوزانه ، لا ندعى أننا

E. Littmann, geschichte der aethiopischen Litteratur, in Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients, Leipzig 1907, p. 229 "Sie sind gereimt, aber die zeilen sind von verschiedener Länge, eine Verschiedenheit, die beim gesange dadurch ausgeglichen wird, dass man längere zeilen rasch, kürzere langsamer singt und mehrere Töne auf eine Silbe rechnet".

Martino Mario Moretti, Raccolta di genè, Roma 1935, p. IX "La lunghezza dei versi è molto variabile: non si ha una metrica basata sulla quantità e sul numero delle sillabe".

G.C. Rossini, Grammatica Elementare della Lingua Etiopica, Roma 1941, (3) p. 161 "La poesia etiopica non conosce né la quantità della sillaba e i piedi, quali regolano la poesia latina e la greca, né il numero delle sillabe e gli accenti cui la moderna poesia d'Europa chiede la sua armonia. La lunghezza dei versi è a piacere dell'autore..... La poesia etiopica si fonda sulla rima, o, meglio, sull'assonanza finale dei singoli versi".

قد حصرناها حصراً، بل هي محاولة أولى في دراسة أوزان الفن ومقاييسه
قد تصل بنا الى وضع قواعد ثابتة في علم العروض الحبشى .

١ - جائي قانا (rubā'ē qanā) أى اجتماع قانا : وهو اجتماع قانا الجليل
(إنجيل يوحنا الاصحاح الثاني) . ولا يعرف سبب هذه التسمية ، ويفسرهما
رجال الدين من الأحباش بأن هذا النوع ينشد التلاميذ وهم يحيطون بهم
في الكنيسة على صورة الجوارين ملتصين بالمسيح في عرس قانا الجليل ، وينشد
هذا النوع على توقيع الزماي ، أى باستعمال المقواميا ، وذلك خاص بيومى
الأربعاء والجمعة العاديين بعد الزمور الثالث والستين (فوجاتا ٦٢) « يا الله
أنت إلهي ، إليك أبكر » في صلاة باكر : وينشد على لحن الجمز
أو على لحن العزل .

ويتكون من بيتين يلتزمان قافية واحدة . مثال ذلك : في البشارة ، لحن العزل .

nāhu ta'awya lanegus / 'egzi'abehār meš'atu
qānā 'awadi gnbre'el / 'esma tasam 'ā'emñentu

إنه أصبح من الحق عجيء الملك الإله .

لأن صوت البشير جبرائيل سمع منذ البدء .

ويمكن تقسيم أوزان هذا النوع الى ثلاثة أضرب

(١) ضرب يتساوى فيه عدد مقاطع البيتين وقاصـل واحد يشطر البيت

شطرين . مثال ذلك :

٩/٩ (٤١) XXIV ٧/٧ XI ٨/٨ IV
٩/٩ ٧/٧ ٨/٨

(١١) الأربعة الرومانية من مجموعة الانجـلـي لـورينـي 1933 Moreno Raccolta di qana, Roma
والأربعة العربية بين القوسين من كتاب قواعد اللغة الحبشية مؤلفه أى يعقوب جبر ايسوس
طبع بأمر جامعة القرونسكلن سنة ١٩٢٠ عام الرحلة (١٩٢٨ م) .

وحرف (ش) لتارة الى 1938 M. Chaine, Grammaire éthiopienne, Beyrouth

وحرف (م) من كتاب قواعد اللغة الامهرية لرشي هنز أديس أبابا سنة ١٩٣٥
(١٩٤٣ م) .

(٢) ضرب يتساوى فيه عدد مقاطع الأجزاء المقابلة في البيتين مع فاصل أو فاصلين ، مثال ذلك :

(١) I و IX $\frac{1}{2} \frac{9}{8}$ VI و XVII $\frac{2}{3} \frac{17}{12}$ VII $\frac{7}{8}$

XII و XXVI (واحدة ٢١٩) $\frac{1}{2} \frac{26}{12}$ XV $\frac{15}{8}$ XIX $\frac{19}{8}$

(ب) III $\frac{3}{4}$ XXVIII $\frac{28}{8}$ X $\frac{10}{8}$ XX $\frac{20}{8}$ $\frac{2}{3} \frac{20}{12}$

(٣) ضرب يتكون فيه أحد البيتين من فاصلين والآخر من ثلاثة فواصل ويتساوى فيهما الجزءان الأخيران . مثال ذلك :

VIII $\frac{8}{8}$ XIII $\frac{13}{8}$ XIV $\frac{14}{8}$ XVI $\frac{16}{8}$
XVII $\frac{17}{8}$ XXII $\frac{22}{8}$ XXIII $\frac{23}{8}$ XXVII $\frac{27}{8}$ XL $\frac{40}{8}$

ومنه XXI $\frac{21}{8}$ XXIX $\frac{29}{8}$ II (ش ٢٥٣) $\frac{2}{3}$

(١) $\frac{2}{3} \frac{3}{4}$ (٢) $\frac{4}{6}$ (٣) $\frac{4}{12} \frac{6}{8}$

ويلاحظ في هذا النوع الميل الى المحسنات ، كأن يجعل الناظم عدد مقاطع كل كلمة في البيت الثاني مثل نظيرها في البيت الأول .

٢ — ز أملاكي (za'aulakiya) سميت كذلك من أول كلمة في المزمور الثالث والستين (فولجاتا ٦٢) : «أملاكي» أي إلهي . ومعنى ز أملاكي الذي يتعلق بمزمور أملاكي . وينشد عقب قراءة هذا المزمور في صلاة باكر من أيام الاثنين والثلاثاء والخميس العادية (قرن جبائي قانا) وينشد على لحن العزل فقط وتوقيع الزماحي .

وهو ثلاثة أبيات تلزم قافية واحدة . مثال ذلك :

Èlyas / hafra lašaw'o inot šeyume

mot šeyuma/medromu la'abel wasūme

'iyeṭe 'em ment 'akonn / za'embala šegū te 'anuc

الياس خجل من دعوة للموت السيد .

لموت سيد أرض هايل وسام .

لا طعم لشيء بغير اللحم انتهى .

أى إن الياس خجل عندما دعا الموت سيد العالم ليقدّم جسده له كما ينجح
لأنسان إذا دعا سيداً كبيراً ولا يقدم له خماً شيئاً .

أما أوزانه فعلى ثلاثة أضرب :

(١) ضرب يتساوى فيه عدد المقاطع المتقابلة فى الآيات الثلاثة ، وفى كل

بيت فاصل واحد وهذا قليل ، مثل :

١٠/٣
١٠/٣ XXX
١٠/٣

(٢) ضرب يحتوى البيت على فاصل أو فاصلين ويتساوى عدد

المقاطع فى الجزء الأخير من كل بيت ، مثل :

٤/٨	٤/٥/٦	٩/٦	٦/٥/٥
٤/٨ (٢)	٥/٦ (١)	٩/٦ XXXVI	٦/٥ XXXIII
٤/٨	٦/٥/٦	٩/٦/٩	٥/٥/٥
		٥/٥/٦	٦/٦
		٥/٦ XXXIX	٥/٥/٦ XXXVIII
		٥/٦/٦	٥/٥/٦

(٣) ضرب يتساوى فيه عدد مقاطع الجزء الأخير من كل بيت ويراعى

فيه ازدياد المقاطع فى الأجزاء الأولى تصاعداً أو تنازلاً :

٢/٤/٦	٦/٥	٢/٦
٤/٦/٦ XLI	٩/٥ XXXVII	٥/٦ XXXI
٦/٨/٦	١٢/٥	٨/٦
		٨/٦
		٦/٩ XXXV
		٤/٩

تصاعد مثل XXXI و التنازل مثل XXXV

٣ — ميزخو (mibaxhu) وما أكثره، سمي بذلك من أول المزمو الثالث
 « إجزبو ميزخو إلا يشاقبونى » يارب ما أكثر الذين يضاقونى . وينشد
 فى صلاة باكر فى أيام الآحاد بعد هذا المزمو على لحن العزل بتوقيع الزماى .
 وهو ثلاثة أبيات تلازم قافية واحدة ، مثال ذلك :

inawu'la keraint wald / la'ardā 'ibu/'azre't'emdeh'ra / tanse'uf
 yebēllōmu
 eska hēlqata / naṭb 'ālam / 'ehēllu / meslākemu
 wa'enza tāṭamqu / hālu basema / šellāsē 'awrāḥ / bare'sa /
 medr qadimu

فصل الشتاء (الابن = المسيح) عند ما يظهر يقول للبذور (لتلاميذه) :
 الى نهاية النقطة (العالم) أكون معكم .

ولما تغطسوا (أى تعمدوا) قولوا أولا على رأس الارض باسم الأنهر
 الثلاثة (أى الثالث) .

والغنى أن المسيح لما قام من بين الأموات وعد تلاميذه بأن يكون معهم
 الى نهاية العالم ، وكذلك فصل الأمطار — وهو الشتاء — يعقب موسم الجفاف
 وبعد البذور بأن يتعهدا . وكما علم المسيح تلاميذه بأن يعمدوا الناس بذكر
 اسم الثالث على رؤسهم ، وهذا يعطيهم الحياة الأبدية ، كذلك فصل الأمطار
 ينشر البذور عند ما تخرج رؤوسها من الأرض بثلاثة أشهر تعطيها الحياة .

وأوزان هذا النوع على ضربين :

(١) بيتان طويلان هما الأول والثالث يتفقان فى عدد المقاطع والقواصل ،
 والثانى مجزؤه يتفق معهما فى عدد مقاطع الجزئين الأخيرين ، وهو أقصر
 من البيتين الأول ، والثالث بقايل واحد ، مثل :

١/٩/٩	١/٥/٥/٣/٤	٥/٧/٣/٧
٩/٩ (٢)	٥/٣/٣/٤ XL٧	٥/٣ ٧ XLIV
١/٩/٩	١/٥/٥/٣/٤	٥/٧/٣/٧

ووزن الوازيما يمتاز بأن البيت الأول هو أطول الأبيات ، وبه ثلاثة أو أربعة فواصل والبيت الأخير أقصرها . وعدد مقاطعه إما تسعة وإما عشرة . وقد اتخذنا هذا أساساً للتقسيم :

(١) ما كان البيت الأخير فيه على تسعة مقاطع ويتساوى فيه عدد مقاطع الجزء الأخير في كل من الأبيات الأربعة الأولى ، مثال ذلك :

LXXII	LXX	LXVIII
٩/٦/٦	٦/٨/٨/٣	٦/٩/٩
٩/٦	٤/٨/٣	٦/٩
٩/٦	٤/٨/٣	٩/٩
٩/٦	٢/٨/٣	٣/٩
٩	٩	٩

(٢) ما كان البيت الأخير فيه على عشرة مقاطع ، ويتساوى فيه عدد مقاطع الجزء الأخير في كل من الأبيات الأربعة الأولى ، مثال ذلك :

LXXI	LXIX	LXVI	LXV
٩/٩/٦	٦/٦/٦/٦	٦/٦/٧/٦	٦/٦/٩
٩/٦	٩/٦	٧/٦	٦/٩
٩/٦	٦/٦/٦	٧/٦	٦/٩
٦/٦	٦/٦	٧/٦	٦/٩
١٠	١٠	١٠	١٠

(٤)	(٣)	(١)
٦/٩/٩	٨/٨/٦	٦/٦/٤/٦
٦/٩	٥/٦	٦/٦
٦/٩	٥/٦	٨/٦
٦/٩	٥/٦	٨/٦
١٠	١٠	١٠

ويلاحظ في هذا النوع أن الأبيات الثاني والثالث والرابع قد تتساوى في عدد المقاطع ، أو يتساوى منها اثنان فقط ، وقد لا يلتفت ناظمها إلى ذلك .

٥ - أطشر وازيما (atšer wüzēmā) أى الوازيما القصيرة ، وهى تنشد في أيام الصوم الكبير بعد المزمور ٤٤ (فوجأتاه) : د قاض قلبى بكلام صباح ، في صلاة الساعة الثالثة على لحن الأراى وتوقيع الزماى .

وهو يتان يلتزمان ثافية واحدة ، مثال ذلك :

neqnet 'ēfuda meḥḥenā ḡānōna kuellena
meḥ'ata neḡuṣ ṣom 'anīṭāna ḥebura kona

فلتربط رداء الطهارة فهو قانون الجميع .

خرج الملك (الصوم) فكم سيمكت يننا .

وأوزانه طويلة يتساوى فيها عدد مقاطع البيتين أو يزيد أحدهما على الآخر

بفاصل واحد ، مثال ذلك :

(٢)	(١)
١٥	١٤
٣/١٥	١٤

٦ - شلاسى (šellāsē) أى الثالث ، سمي بذلك لأنه ينشد بعد تسيحة الثلاثة الثنية (قارن دانيال الاصحاح الثالث) وهي الهوس الثالث من صلاة بكر المعروف في الكنيسة القبطية ، ويبدأ : «مبارك أنت أيها الرب إله آبائنا...» وهي رمز للثالث المقدس ، وكذلك ينشد الشلاسى في صلاة بكر بعد المزموذ ١١٢ «سبحوا يا عبيد الرب» وفي الأسبوع السابع من الصوم الكبير . وهو على لحن العزل وتوقيع مرجد ، أى بالآلات الموسيقية .

وقوامه ستة أبيات تلازمها ثافية واحدة ، مثال ذلك :

'ammanu'el lesāna 'eṣṣe 'enta / bāšegā ṣab' astar'aya // lašegā
'iyob dengel ḥawaṣṣā / babēta yusūf dawūḥā
wahādara bēti / 'unṣiḥo šegāḥā
pilaṭosni maṭbāḥt 'emḡaṣṣa / herodes zafarḥā
mota wald yohannes / bagizē fateḥā
'aḥyawa re'so harebbāneḥā
wabadam taḥṣeba sobūḥā

عمانوئيل ، لسان الدودة التى تظهر في جسم الناس .

زارت جسم أيوب (العذراء) في بيت يوسف (مرضى) .

وأقامت فيه لتطهير الجسد .

يلاطس (السيف) الذى خاف من هيرودس .

لما حكم بالموت على الابن (يوحنا) .

ترك باراباس على قيد الحياة .

-وعندئذ تخضب بالدم .

والمعنى أن الدودة عشتت في جند أيوب المريض ، كذلك عمانوئيل الله الذى تجسد بصورة الابن حل في جسد العذراء مريم في بيت يوسف النجار وأقام فيه ليطهره كما تطهر أيوب من مرضه ، وكما حكم يلاطس بالموت على المسيح وأطلق باراباس فكذلك سيف هيرودس أطاع سيده وقطع رأس يوحنا المعمدان ، وكما غسل يلاطس يده من دم المسيح بعد ما تخضب كذلك السيف الذى قطع به رأس يوحنا تخضب بالدم ثم خرج منه .

ونلاحظ في أوزان الثلاثى أن عدد مقاطع البيت الأخير عشرة دائماً . أما البيت الأول فهو أطول الآيات ، ويتكون إماماً من ثلاثة فواصل فأكثر ، وأما من أربعة فواصل بينها نوع من التوازن ، وبذلك يمكن أن نقسمه الى ضربين :

(١) ما كان البيت الأول فيه على ثلاثة فواصل أو أكثر ، مثال ذلك :

(٨)	(٩)	LXXV	LXXIV
١٢ ١٢ ٩	١٠/١٢/١٢	٩/٦/٦	٤/٤/٤
١٠	٦/٦	٦/٦	٦/٦
١٨	٦/٦/٩	٦/٦	٦/٦
١٠	١٠	٦/٦	٦
٦/٦	٦/٩	١٠	١٠
١٠	١٠	١٠	١٠

(٦)	(٥)	(٢)
٥/٥/٥/٥/٦	٦/٦/٦/٦/٩	٦/٦/٦/٦/٢٠
٥/٦	٩/٦	٦/٦
٥/٦/٩	٩/٦	١٨
٦/٦	٩	٩
٨/٦	٦/٩	٦/٦
١٠	١٠	١٠

(٢) ما كان البيت الأول فيه على أربعة فواصل فيتساوى عدد مقاطع كل فاصلين أو يتساوى عدد مقاطع الفاصلين الأول والثالث والفاصلين الثاني والرابع ، مثال ذلك :

(أ)	LXXXIII	LXXX	LXXVI (١)
١٠/١٠//٨/٨	١٠/١٠//٦/٦	١٠/١٠//٨/٨	٦/٦/٠/٠
٥/٦	٦/٦	٦/٦	٦/٦
١٠/٦	٦/٦	٦/٦	٦/٦/٥
١٠	٥/٧	١٠	١٠
٨/٦	٥/٧	٨/٦	١٠
١٠	١٠	١٠ (وهذا نادر)	١٠/١٠

LXXXVI	LXXXIV	LXXVIII	LXXVII (ب)
١٠/٦//١٠/٦	١٠/٥//١٠/٥	٨/١٠//٨/١٠	٨/٩//٨/٩
٦/٦	٩/٦	٩/٦	٩/٦
٩/٩	٩/٦	٩/٦	٦/٨
١٢	٩	٩	١٠
١٠	٩/٦	٦/٦	٦/٨
١٠	١٠	١٠	١٠

CXVII	CXVI	وكذلك	LXXIX
٥/٩/٥//٥/٩/٥	٥/٥/٥//٥/٥/٥		٩/٩//٩/٩
٦/٦	٩/٦		٩/٦
٨/٨	٦/٩		٦/٦/٩
١٠	٥/٥		٩
٤/٨	٥/٥		٦/٩
١٠	١٠		١٠

٧ - زاي زي (zayze) أي الذي يعلق بالآن . سمي كذلك لأنه ينشد بعد صلاة سمعان في تسيحة الفجر (لوقا ٢ : ٢٩) : « الآن تطلق عبدك يا سيد بسلام ... » في الأليم العادية ، لحنها الجز وتوقع بالآلات الموسيقية . وهو خمسة أبيات تلازمها قافية واحدة ، ويتكرر البيت الرابع بعد الخامس ، مثال ذلك :

O dengel meskāya kuellu / ħaba mazakker waldeki / 'enta
'iyerasse' kuello

'azakkari šāhlo / wa'ako tahaguelo

'emmasa waldeki / laṣub' itašāhlo

meslēhu yetwāqas / 'iyetkahalo

'amṭāna kāle' neguš / balā 'lēhu ' ihalo

meslēhu yetwāqas / 'iyetkahalo

أيتها العذراء أنت كل ملجئى عند محكمة ابنك الذى لا ينسى شيئاً .

اذكرى الرحمة دون الهلاك .

فان ابنك لن يرحم الناس .

ولا يمكن الناس أن يعارضوه .

فليس هناك ملك أعلى منه .

ولا يمكن الناس أن يعارضوه .

وبلاحظ في وزنه أن البيت الأول هو أطول الأبيات ويتقسم إلى ثلاثة أجزاء يتساوى فيها عدد المقاطع ، وقد يختلف عدد مقاطع الجزء الثانى من عدد مقاطع الجزئين الآخرين . وكذلك يلاحظ تساوى عدد مقاطع الجزء الأخير في كل من البيتين الثانى والثالث ، وتساوى عدد مقاطع جزئى البيت الخامس ، مثال ذلك :

(١)	XLV III و (٢)
٩/ ٧/ ٩	٨/٨:٨
١٢/١٠	٦/٧
٩/١٠	٦/٧
٤/ ٦ ×	٦/٥ ×
٨/ ٨	٧/٧
٤/ ٦ ×	٦/٥ ×

٨ - شاهلك (šahleka) ومعناه رحمتك . سمي بذلك من أول المزمور
الخمسین (فولجاتا ٥١) : « ارحمنى يا الله حسب عظيم رحمتك » . وهو ينشد بعد هذا
المزمور في الأيام العادية وفي أيام الصوم الكبير ، ولحنه الجعز ويوقع بالزمامى .

وهو ثلاثة أبيات تلزم نغمة واحدة ، مثال ذلك :

ḥaṣarā / labaḥer / ba'anāqeṣe
wayebē / yohannes / neguṣa / nageṣt 'abyāṣe
baṣṣi 'eska zeyn / wa 'itet 'ādawi / wasanā lagebṣe

لقد حصر البحر بالأبواب .

ملك الملوك الخليف يوحنا ثم قال :

يمكنك أن تصلني إلى هنا ولا تصدني حدود مصر .

نظمت هذه القطعة في عصر الملك يوحنا حين أوقف الجيش المصري في جنديت سنة ١٨٧٥ وجوزوا سنة ١٨٧٦ وسخوه بالخليف ، لأنه كان حليفاً للملك منليك ملك شوا ، والملك تكلأ هيانوت ملك جوجام .

وفكرة حصر البحر مقبسة من ذو كسلوجية عيد الشطاس ١١ شهر طر (طوبة) وفيها « البحر رأي قهر ، والأردن رجع الى الخلف ، مالك أيها البحر لقد هربت ، أثبت لك تبارك . هو ذا المياه قد رأت الخالق الجليل خافت وأدركها الاضطراب والحيرة » .

وللاحظ في أوزان هذا النوع أن البيت الأول فيه أقصر الأبيات ويتكون من ثلاثة أجزاء ، والبيت الأخير أطولها ويتكون من ثلاثة أجزاء أو أكثر . كما يلاحظ فيه أيضا تقارب القواصل وتناسق الأجزاء المختلفة في البيت الواحد أو في الأبيات الثلاثة ، مثال ذلك :

(٢)	(١)	XXXVII	XXXIV
٣/٣/٥	٣/٣/٥	٣/٣/٥	٣/٥/٣
٦/٦/٥	٦/٦/٥	٣/٣/٣/٥	٣/٥/٥/٣
٧/٥/٥/٧	٥/٥/٥/٥	٦/٦/٦	٣/٣/٥/٥/٣

٩ — مؤدس (manides) أي مديحة ، وهي تشد مع تسبيحة الإحد وبعد الزمور الثاني والأربعين (فرجاتا ٢٢) : « أقض لي يارب . . . » وبعد الزمور السادس والأربعين (فرجاتا ٢٢) : « يا جميع الأمم ضققوا بالأيدي . . . »

في صلاة الساعة الثالثة . وينشد على لحن الجمز جوقيع الزماي ما عدا البيت الأخير فيوقع بالطبل والسيترم . وهذا النوع كثيراً ما ينظم في مدح أصحاب السلطان .

وهو تسعة أبيات أو ثمانية تلتزم قافية واحدة .

والمودس أكثر أنواع القفي وضوحاً في كيفية نظمها ، فالأبيات الثلاثة الأولى تشمل فكرة الناظم الرئيسة . ويسمون البيت الثالث مدردياً ، أى المتجمع أو المتراس . والبيتان الرابع والخامس يشتملان على فكرة متممة للفكرة الواردة في الأبيات الثلاثة الأولى . ويسمى البيت الرابع بواحي ، أى أصلي أو منحصر ، لأنه قد يسقط من الوزن فتصبح المودس ثمانية أبيات عوضاً عن تسعة وتكون الفكرة المتممة في هذه الحالة قاصرة على البيت الخامس . ويلاحظ أن للمودس هو النوع الوحيد بين أنواع القفي الذي يمكن حذف بيت من أبياته في الوزن .

أما البيت السادس فإنه يحتوي على فكرة جديدة. لذلك يبدأ البيت عادة بأداة استثناء أو استثناء ، مثل : أما ، أو : لكن ، أو : إلا .

مثال ذلك : في زوال العالم .

seua xegw' radā'ālani 'enta / tenaggefi watuhallefi / qesbatu
ar'ayā / xelālot wuhelue
'emna 'ahadu / 'aduka 'amtāna / yewame'a yome
lufē burākū / wafufē margume
wanenta ye'elme
zamananaki / wahore maugala / 'asijētes gadume
'anabi 'aramūwi 'enzu / kreštyanāwi ba'me
lalasebāhu / buhu'ū'at 'enzu / xen'ā hayleya 'ndakme
zumaneyā kuello fašamku / 'enbala šalot wašonie
ma 'altā banūble / walēlita banewāme

أيتها الوردة الجميلة التي تقطف وتذبل في طرفة عين مثل الظل والحلم ،
أيها العالم .

بينما يتبقي اليوم من فلك الواحد .

منه البركة ومنه العنة .

فأسمد .

من أنكرك وذهب إلى بكة شبات (أى أديرة وادى النطرون)

أما أنا فأى كافر ولكنى مسيحى بالاسم .

أنك قوتى كل صباح بالمطبخ .

قضيت كل عمرى دون صلاة وصوم .

أكل بالتهار ونوم بالليل .

أما وزن هذا النوع فمراحى فيه أن يكون البيت الأول أطول الأبيات والبيت الرابع أقصرها ، إذا كان الوزن تسعة أبيات ، وبذلك يمكن أن تقسمه إلى ضربين :

(١) ضرب قوامه تسعة أبيات يتراوح عدد مقاطع البيت الأول فيه بين ٢٢ و ٣٠ وبه ثلاثة أو أربعة قواصل ، ويتراوح عدد مقاطع البيت الرابع فيه بين ٦ و ١٠ . ويتساوى في الأبيات الثلاثة الأولى على الأقل عدد مقاطع الجزء الأخير في كل منها ، وقد يتساوى عدد مقاطع الجزء الأخير في كل الأبيات ، مثال ذلك :

XCII	XCI	LXXXIX	LXXXVIII
٧/٦/٧/٦/٦	٥/١٠/٨	٩/٩/٦/٦	٦/٦/٦/٦
٧/٦/٦	٥/٨	٩/٦/٦	٦/٦/٦
٤/٦/٦	٥/٨	٥/٦	٦/٥/٥/٦
٣/٦	٥/٨	٦	٨
٦/٦/٦	٨/٨	٩/٦/٦	٨/٨
٤/٦/٦	٨/٨	٩/٦	٨/٨
٦/٦	٤/٨	٥/٦/٨	٦/٦/٨
٦/٦/٦	٨/٨	٩/٨	٦/٦
١٢/٦	٦/٦/٨	٦/٨	٦/٦

(١٠)	(٢)	CV	XCVI
١٠/١٠/١٠	٨/٨/٨	١٠/١٠/٦	٦/٩/٩
٧/١٠	٨/٨	٦/٦	٩/٩
٧/١٠	٦/٨	١٠/١٠/٦	٢/٩
١٠	٨	٤/٦	٨
٨/٨	٨/٨	٨/٨	٥/٥/٨
٨/٨	٨/٨	٨/٨	٨/٨
٨/٨	٧/٧	١٠/١٠	٢/٧/٨
٨/٨	٥/٥/٨	٧/١٠	٧/٨
٨/٨	٥/٨	٧/١٠	٨/٨

(٢) ضرب قوامه ثمانية أبيات وحكمه حكم الضرب الأول فيأعدا
اليث الرابع لأنه حذف من الوزن ، مثا ذلك :

(٣)	CVIII	XCIX	LXXXX
٥/١٠/١٠	٩/٩/٦/٦	٩/٦/٦/٩	٨/٨/٩
٦/١٠	٧/٦	٣/٥/٩	٧/٩
١٠/١٠	٩/٦/٦	٥/٩	٦/٩/٩
٢ ٥/٥/١٠	٧/٦/٧/٦	٩/٩/٩	٤/٩/٩
٥/١٠	٤/٦/٦	٩/٩	٨/٨
٨/٩	٤/٦/٦	٩/٦	٨/٨
٨/٩	٦/٨/٥	٣/٩/٦	٥/٨
٩/٩	٦/٨/٥	٣/٩/٦	١٠/٨

١٠ - أطشر مودس (aşer mawaddes) أى المودس القصيرة .
وينشد هذا النوع بعد المزمور ٤٩ (فوجنا ٤٧) في صلاة الساعة الثالثة .
لحنه الجمز بتوقيع الزمامى .

وهو يتان تلازمهما قافية واحدة ، مثا ذلك :

yesabber / qasta / wayeqaṭarjet / waltā

takla / giyorgis habzun / şotā

يقصع القوس ويكرر السلاح .

تكلا جيورجيس بصفوف كثيرة .

أما وزنه فيتساوى فيه عدد المقاطع المتقابلة في اليتين ويريد أحدهما عن الآخر بفاصل واحد مثال ذلك :

(٢)	(١)
٣/٢/٥/٢	٤/٥/٤
٢/٥/٢	٢/٤/٥/٤

١١ — حنصيا (hengēhā) أى بناؤها ، سمى بذلك من أول الصلاة :
« عند بنائها لأورشليم » وهي تنشد في الأسبوع الأخير من الصوم الكبير
بعد صلاة « تبارك الرب كل أعمال الرب » . وهي على لحن الارارى بتوقيع
الزماي .

وهو يتان تلازمهما فقية واحدة ، مثال ذلك :

'esrā 'ēl zamo 'ewo / laṣālā' ihomu / bāḥere
'ako bakuenāt da 'mu / babatre

انتصر الاسرائيليون على أعدائهم — البحر .

لا بالحربة بل بالعصا .

يشير هنا إلى اجتياز الاسرائيليين البحر الأحمر مع موسى النبي .

وأوزانه على ضربين .

(١) ضرب يتساوى فيه عدد المقاطع في اليتين ، مثال ذلك :

(٢)
٣/١٠
٣/١٠

(٢) ضرب يتساوى فيه عدد مقاطع الأجزاء المتقابلة في اليتين وزيادة

جزء في وسط أحد اليتين ، مثال ذلك :

XLIII (١)	XLII
٧/٦/٣	٥/ /٣
٧/ /٣	٥/٢/٣

١٢٠ - كبر يأتى (kebr ye'eti) أى «كرامة هذا»، سعى هكذا من آخر الرموز ١٤٩ كبر يأتى : «أى كرامة هذا لجميع أتقيائه». وتقرأ هذه الآية بعد الانتهاء من إنشاد هذا النوع من التلى فى القداس ، ولحنا اماجز واما عزل بتوقيع الرماى .

وهو أربعة أبيات تلازمها قافية واحدة مثال ذلك :

'efonuma / mal'ā 'yehudā / westa lebbeka / 'abasā
ba 'āla / makeley tešit / bašēta yosef / šalāsā
'amṭāna / 'ako šere 'āt / šēta tenenyā / la 'āsā
wa 'ako / lemād šēta ṭā 'wā / lazaya 'ab'yo / 'enseaš

كيف امتلا الشرف فى قلبك يا يهوذا ؟

حتى تبيع بفضة كما بيع يوسف بثلاثين .

فانه ليس من العدل أن تباع السمكة الكبيرة ببعوضة .

وليس من المتبع أن يباع الحيوان الكبير بعجل أصغر منه .

وبلاحظ أن ناظم هذا التلى اقتبس خطأ أن يوسف بيع بثلاثين فضة عوضاً عن عشرين ، كما ورد فى سفر التكوين الاصحاح ٣٧ آية ٢٨ ، والسبب فى ذلك هو أنه أراد أن يشير الى الثمن الذى باع به يهوذا الاسخريوطى المسيح ، وهو ثلاثين من الفضة كما جاء فى انجيل متى اصحاح ٢٦ آية ١٥ ، وأوزانه على ضربين :

(١) ضرب يتساوى فيه عدد المقاطع والتواصل فى كل الأبيات :

وقد يزداد جزءه على أحد الأبيات فتساوى أجزاء البيت ثم يتساوى مجموع عدد المقاطع فى الأبيات الأخرى ، مثال ذلك :

XLVII

٧/٧/ ٧ = ٤/٣/٧/٤/٣
١٧ = ٤/٣/٧/٤/٣
١٧ = ٦/٦/٢/٣
١٧ = ٦/٦/٢/٣

XLVI

٣/٥/٥/٣
٣/٥/٥/٣
٣/٥/٥/٣
٣/٥/٥/٣

(٢) ضرب يتساوى فيه عدد مقاطع وفواصل كل بيتين : قد يكون الأول والثالث ثم الثانى والرابع أو الأول والرابع، ثم الثانى والثالث، مثال ذلك :

(٢)	(١)	(٣)	(٤)
١٢/٦/٣	٩/٨/٦	٥/١٠	٦/٧
٦/٨/٣	٩/٧	٥/٣/٥	٧/٧
٦/٨/٣	٩/٧	٥/٣/٥	٦/٧
١٢/٦/٣	٩/٨/٦	٥/١٠	٧/٧

١٣ - عطان موجد (eṭāna mogar) أى وضع البخور، وهو ينشد فى التمداس بعد التناول، لشكر . وربما سمي بذلك لأنه قاصر على الشكر والمدح .
ولحنه إما الجعز وإما العزل : وتوقيعه المرجد ، أى بالآلات الموسيقية .

وهو إما على سبعة أبيات إذا كان على لحن الجعز، وإما على أحد عشر بيتاً إذا كان على لحن العزل .

وتسمى الأبيات الثلاثة الأخيرة من القطعة التى على سبعة أبيات والأبيات الخسة الأخيرة من القطعة التى على أحد عشر بيتاً باسم أسر نجوش (asara neguš) أى القصرة على ؛ ذلك لأنها تكون قاصرة على مدح الملك أو شخص جليل .

والقطعة سواء أكانت على سبعة أبيات أم على أحد عشر بيتاً تلازمها قافية واحدة ، مثال ذلك :

ba'annuta kebrā laṣeyon / dengela / 'iyāqim / waḥannā
baḥtawi / 'ēleyūs / maḥṣanā
'awracla naballāwla gizū / maṣwā 'ta / šedq zēna
mūlu' ekreni / ḥālufca fēnā
kezuḥū se'nu / laḍengela musū / maṭanā
'eswāt naḍūcli / 'akonu / kaḍanā

raḥanātūm / laqatel yetinūmayewū / laḥagarena soanū
'eulaheya 'ahgur kuellon / 'amṭūna yābareh senā
laḥtu 'ibāḥū / westa makana
menilek dan'el / 'esina yāḍḥenū
'enigebroinu / zaḥotu / muṣenā

في مام مجد صهيون ، عذراء يواقيم وحنة .
الناسك ايليا وهو حضنها .
أنزل اللهب وقت الذبيحة ، البشارة .
وصر الملائكة على الطريق .
أقل بكثير إذا قبست بعذراء موسى .
لأن ناراً مشتعلة غطتها .

يعنى الشيوخ قتل بلدنا بسوسة .
الذى يفوق جماله جمال كل البلاد .
ولكن لم يتوصلوا إلى مكانه .
لأن منليك ، دانيال ، ينقذه .
من عملهم الذى فيه الهلاك .

والمعنى أن ايليا النبي وقت مجد صهيون أنزل النار المقدسة وقت الذبيحة
(إشارة إلى سفر الملوك الأول اصحاح ١٨ آية ٣٨) كذلك وقت مجد
العذراء ابنة يواقيم وحنة خرج المسيح (أى اللهب) من حضنها بعد البشارة .
ولم يتوصل الملائكة أن يعرفوا القدر الذى عليه مجد العذراء لأن ناراً مشتعلة
غطتها فغشيت أبصارهم . وإن شيوخ الحبشة ورؤسائها يوقعون بوطننا كما أوقع
الشيخان بسوسة بنت حلقيا (إشارة إلى تابع سفر دانيال وهو من الأسفار
المخدوفة . لما شهد الشيخان عليها زوراً فحكم عليها بالموت لولا أن أنقذها دانيال
بحكمته) . كذلك الامبراطور منليك أنقذ الوطن من أعمال الفساد التى قام بها
الرؤوس في الحبشة .

أما وزنه لما كان منه على لحن الجعز ، وهو سبعة أبيات يلاحظ فيه
أن البيت الأول يكون أطول الأبيات ، ويتساوى عادة عدد مقاطع وفواصل
البيتين الثانى والثالث . والبيت الرابع هو أقصر الأبيات عدد مقاطعه ١٢ يتساوى
شطراه . ويتساوى في الأبيات الثلاثة الأولى على الأقل عدد مقاطع الجزء .
الأخير . أما الأبيات الثلاثة الأخيرة الفاصرة على الملك ، فالبيت الأخير منها

يكون إما ثلاثة أجزاء متساوية كل منها أربعة مقاطع ، وإما يكون من جزئين ويتفق فيه عدد مقاطع الجزء الأخير مع عدد مقاطع الجزء الأخير في البيت السابق وكذا عدد مقاطع الجزئين الأولين في كل منهما ، مثال ذلك :

(٤)	(٣)
$\frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6}$
$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$
$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$
$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$
$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$
$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$
$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$

وقد ترد الأبيات الثلاثة الأخيرة الفاصلة على الملك مقطعة مثال ذلك :

LXI	LIII
$\frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6}$
$\frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6}$
$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$

وأما ما كان منه على نحو الغزل وهو أحد عشر بيتاً فتتفق الأبيات الثلاثة الأولى في عدد مقاطع الجزء الأخير، والبيت الرابع يكون عدد مقاطعه إما ثمانية بدون فاصل وإما عشرة بفاصل يشطرها شطرين . ويتساوى عدد مقاطع وفواصل البيتين الخامس والسادس أو السابع والثامن ، وقد يكون أحدهما مجزوءاً ، أما البيت الأخير فعدد مقاطعه دائماً عشرة : تقطعها $\frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6}$ ، مثال ذلك :

(٢)	(١)	CXIV	CXV
$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6}$
$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6}$
$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6}$
$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6}$
$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6}$
$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6}$
$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6}$
$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6}$
$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6}$
$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6}$	$\frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6} \frac{6}{6}$

وقد ترد الأبيات الخمسة الأخيرة القاصرة على الملك مقطعة وحكمها كما ذكرنا،
 أى يتساوى عدد مقاطع وفواصل البيتين الأول والثاني، وما في الواقع
 البيتين السابع والثامن من القطعة كلها، وقد يكون أحدهما مجزوءاً، والبيت الأخير
 يكون دائماً ٣/٣/٤، ويتساوى مادة عدد مقاطع الجزء الأخير من الأبيات
 ماعدا البيت الثالث، فهو يتكون من جزئين، وقد لا ينفق مع الأبيات الأخرى
 في تساوى الجزء الأخير منه بالجزء الأخير من كل من الأبيات الأخرى،
 مثال ذلك :

LII	LI	L	XLIX
٣/٦/٨/٣	٩/٣/٣/٣	٥/٩/٣	٥/٩/٣
٦/٨/٣	٩/٣/٣/٣	٥/٩/٣	٥/٩/٣
٨/٣	٧/٤	٨/٣	٤/٣
٨/٣	٦/٦/٣	٣/٣/٥/٣	٩/٣/٣
٤/٣/٣	٤/٣/٣	٤/٣/٣	٤/٣/٣
LVII	LVI	LV	LIV
٨/٨/٣	٥/٥/٤/٣	٣/٣/٣/٥/٣	٣/٥/٨/٣
٤/٨/٣	٥/٥/٤/٣	٣/٣/٣/٥/٣	٣/٨/٣
٥/٤	٥/٣	٥/٥	٥/٥
٤/٨/٣	٨/٣/٣	٣/٣/٥/٣	٨/٣
٤/٣/٣	٤/٣/٣	٤/٣/٣	٤/٣/٣
LXIII	LXII	LX	
٣/٣/٣/٨/٣	٨/٤/٤/٣	٨/٥/٣	
٣/٣/٣/٨/٣	٨/٤/٤/٣	٨/٥/٣	
٦/٣	٥/٤	٥/٥	
٦/٦/٣	٣/٥/٣	٣/٨/٣	
٤/٣/٣	٤/٣/٣	٤/٣/٣	

ونجد في القى بعض التجوزات الشعرية، منها :

- (١) تحريك الساكن حركة إمالة قصيرة فينشأ من ذلك مقطع، ولا يلجأ
 إليه إلا ناظم ضعيف .
 (٢) خطف الحركة على الصامت التالى ليصبح المتطمان مقطعاً واحداً،
 وهذا غير مرغوب فيه .

(٣) تحريك حرف الروى ، إذا كان ساكناً ، حركة قصيرة عمالة
تشبه حركة الروم في العربية .

أما عن تقدير هذا الشعر بحسب ذوقنا ، فأننا نعتبره مصطنعاً في الفكرة
وفي التعبير . فان الشاعر الحبشى إذا أراد أن يأتى بفكرة شعرية حاول قدر
المستطاع تعقيدها وهو كلما أمعن في تعقيد فكرته وتعبيره ازداد تقدير
الناس له .

وأما عن كتابة الشعر الحبشى فهو يكتب عادة متصلاً ، أى إن الأحباش
لم يكتبوا كل بيت على سطر كما في العربية بالرغم من وجود الفافية التى تحدد
البيت ، وإنما أشاروا الى انتهاء البيت بعلامة مميزة .

هذه المحاولة الأولى فى دراسة أوزان القفى ومقاييسه تجعلنا نتساءل
عن أوزان الشعر الحبشى عامة : هل هو نتاج محض للعقيلة الحبشية ؟ والجواب
على هذا السؤال غير ميسور ، لأن مجموعات الشعر المختلفة مثل الديبحوا والموااسمت
والقنى والعارف وطيب طيبان وغيره منمنان لم تدرس الى اليوم دراسة علمية
مفصلة تسمح لنا بالقاء حكم شامل عليها . ولكن اذا لاحظنا أن مدائح
العذراء مريم نقلت من العربية الى الحبشية ثم إن الامبراطور زراً يعقوب
(١٤٣٤ — ١٤٦٨) ألف على شاكلتها مدائح أخرى للعذراء سماها أرجانون
وداسى ، وكذلك كتب الأحباش سير قديسهم على نمط سير القديسين التى نقلوها
عن أقباط مصر ، هذا الى أن الأحباش لم يأتوا بجديد فى الأدب الحبشى
بل كان معظمه منقولاً من الأدب القبطى ، أمكننا أن نفترض أن أوزان
هذا الشعر وأحكامه جاءت الحبشة من الخارج ، وأن الأحباش ألقوا
على غرارها ، ثم تطور الشعر الحبشى بعد ذلك تطوراً ذاتياً .

وهذا يفسر لنا ما ذهب إليه جويدي من وجود بعض الشبه بين القنى ،
وهو شعر دينى ، وبين الشعر الشعبي ، وهو حبشى محض (I Gnidi, qenq'o inni
• abissini, Roma 1901)

وأول ما يوجه إليه الذهن في ذلك هو اللغة البريانية التي اتفق العلماء على أنها كانت إحدى اللغات التي تركت أثراً في الحبشية منذ عصر انتشار المسيحية هناك، لأن بعض الرهبان الناهيين الذين بشروا بها وترجموا الكتب الدينية كانوا من السريان. ولكن الشعر السرياني يقوم على تساوي عدد المقاطع في كل بيت ولم يفرق فيه بين الحركات المشبعة والحركات القصيرة، فهو في وزنه وأحكامه^(١) بعيد كل البعد عن وزن الفنى وأحكامه.

ولعل الأثر الديني الذي تركه أقباط مصر في الحبشة وارتباط الكنيسة الحبشية في تعاليمها وطقوسها بالكنيسة القبطية ارتباطاً تاماً يجعلنا نحس أن يكون الشعر القبطى بألحانه قد أثر في الشعر الحبشى. ولكن ليس في الشعر القبطى سوى لحين فقط : لحن آدام ولحن واطس، وقد سمي الآدام من أول النص القبطى لثاوطوكية Theotokia الاثنين « آدم فيها هو حزين... » أما الواطس فسمى كذلك من أول ثاوطوكية انجليس القبطية وهي Pi-Batos أى العليقة « الطيقة التي رآها موسى... »^(٢).

والشعر القبطى^(٣) من ناحية الشكل يتكون من فقرات كل منها أربعة أبيات وتسمى الاستيخس، وهي لفظة يونانية قبطية (stoichos) أو (stichos) ومعناها في الأصل : السطر أو البيت، ثم أطلقت على الفقرة أو كما تسمى «الربع».

وتكتب الأبيات في المخطوطات القبطية كما في الحبشية متصلة، أى إنهم لم يفرّدوا سطرّاً لكل بيت. ويقوم وزن الشعر القبطى على الضغط فقط والتزام أبيات أربعة في الفقرة. أما القافية فلم تكن معروفة في الشعر القبطى القديم. ويتألف من ذلك وزن نسمى قوامه تساوى عدد مرات الضغط في كل بيت،

M. Harrin, de la Métrique chez les Syriens, Abhandlungen für die Kunde (١) des Morgenlandes, Bd. VII, n. 2, Leipzig 1879 ; R. Duval, la Littérature Syrienne, Paris 1390, p. 16 ff.

(٢) الأيسلمودية السنوية نشرها أنطادبوس بك ليب «طبعة عين شمس سنة ١٩٠٨ ص ٢١٣ و ١٦١

H. Junker, Koptische Poesie des 10 Jahrhunderts, Berlin 1908.

(٣)

ولا يخفى فيه على الاخلاق إلى عدد مقاطع البيت . ويمكن في الغناء أن تعطيل
في لمقاطع القصيدة حتى تتساوى مع المقاطع الطويلة لموازنة الضغط ، كما نجد
ذلك في شعر الدينى الفنائى فى اليونانية والحبيشة .

: الشاعر القبطى من ناحية المعنى يتألف من فقرتين ، تشتمل الأولى
على معانى مجازية وتشتمل الثانية على الصريح ، مثل قول الشاعر :

(١) أريد أن أذهب اليوم إلى جتى ،

حتى آكل خبزى مع عيسى ،

وأشرب بحرى مع لىنى ،

يقول سليمان فى نشيد الانشاد (يشير هنا الى نشيد الانشاد ٥ : ١) .

(٢) جتى هى الكنيسة ،

وخبزى جسد المخلص ،

ودمه الطاهر ،

يقفر لنا خطايانا .

أخذت الكنيسة القبطية فى أول نشأتها الشعر الكنسى المعروف لدينا
عن اليونانية وعمدت إلى استعماله فى تأدية الطقوس الدينية ، ثم ظهر الشعر القبطى
متأثراً من الناحية الشكلية بالشعر اليونانى ، ولكنه يختلف عنه اختلافاً بيناً ،
وازدهر فى القرنين العاشر والحادى عشر للميلاد . وكان مرجع الازدهار
فى هذين القرنين إلى أن الأقباط أرادوا أن يواجهوا العرب بشعر قبطى وطنى
فاستعانوا بطبيعة الحال فى ذلك بالألحان والأوزان التى كانت شائعة بين الشعب ،
وهى التى كانت معروفة لديه فى الكنيسة وكانت متأثرة باليونانية ، ولكن
اختلاف طبيعة اللغتين وتفاوت النطق بينهما أظهرتا فى الشعر القبطى خصائص
ميزته وأبعده عن الأصل اليونانى .

ثم نشأ نوع آخر من الشعر القبطى هو (١) (Triadon) المسمى بالثلاث
فى العصر الاسلامى . وقد تأثر هذا الشعر بالشعر العربى فالتزم القافية

وعرف المحسنات الشعرية . وهو يتكون من فقرات كل فقرة أربعة أبيات يلتزم اليه الرابع منها رويًا واحدًا في كل القصيدة . والثلاث التي قبله تكون على روى آخر متشابهة مختلف في كل فقرة . وهذا معروف في العربية في الزجل وفي شعر الصائبة في العراق الآن وفي بعض الأشعار السريانية، وقد ورد للشاعر (كالير) الذي عاش في منتصف القرن الثامن أو أوائل القرن التاسع الميلادي شعر بالعربية يشابه هذا النوع . وليس للثلاث أي صلة بالرباعيات في العربية أو الفارسية . والواقع أن القافية دخلت هذا اللون من الشعر القبطي كما دخلت غيره من ألوان الشعر القبطي المتأخر عن طريق العربية ، وهي واضحة في الشعر الكنسي القبطي باللهجة البحرية . أما الشعر القبطي القديم الذي وصلنا باللهجة الصعيدية فلم يعرف القافية .

ومن هذا نرى أن الشعر الحبشي لم يتأثر بالشعر القبطي إلا إذا اعتبرنا طريقة كتابته ، أي كتابة أبيات الفقرة الواحدة متصلة ، وكذلك الضفط في الغناء ، وربما كان للشعر القبطي بعض الأثر في هذا . أما عن الوزن فلا صلة بينهما على الإطلاق .

لذلك نتوجه في البحث عن هذه المؤثرات الخارجية الى ناحية أخرى . هي اللغات السامية الجنوبية المواخية للغة الحبشية ، فنجد أن التزام القافية في القفى ظاهرة عرفت في الشعر السامي الجنوبي أولاً ، وهذا يجعلنا نفترض وجود صلة بين القفى وبين الصيغ الشعرية الأولى في الجزيرة العربية ، ولكن يمتنعنا من تحقيق ذلك اعتباران : الأول أننا لم نعد الى الآن على نقوش شعرية في بلاد العرب الجنوبية . والثاني أن الصيغ الشعرية الأولى في اللغة العربية لم تدرس دراسة وافية تسمح لنا بفهم تطورها .

فالسجع كانت تحترفه فئة خاصة لأغراض متعددة ، فقد جاء في الكامل للمبرد (جزء ٣ صفحة ١٤٨ طبعة مصر سنة ١٣٤٧هـ) : « فإن المختار كان يدعى أنه يلهم ضرب من السجاعة لأموار تكون ثم يحال فيوقعها فيقول للناس هذا من عند الله عز وجل » .

فهل كانت السجع ضرب متعددة لكل غرض وزن خاص يقوم على عدد المقاطع أو ما يماثلها ويشتمل على عدد معين من التواصل تكون على قافية واحدة ؟ فإذا كان الأمر كذلك كان للكهانة ضرب وللأحكام ضرب وللدعاء ضرب وللهاجاء ضرب وللنوائح ضرب وللقائف ضرب وللعائف ضرب وللحازي ضرب وللراقى ضرب وللزاجر ضرب وللظواهر الجوية ضرب .

وضروب السجع متفرقة في كتب العرب مثل أمثال الميداني والأغاني ومروج الذهب والمستطرف وأسد القافية والطبرى وغيرها وهي تشير إلى بعض أحكام السجع في الجاهلية . يقول القزويني في الظواهر الجوية (الجزء الأول صفحة ٢٠٢ طبعة وستنبلي) : « وللعرب أقوال في مطالعها ومساقطها وصورها وأسمائها وأنوائها وما فيها من الأمطار والرياح والحر والبرد ، ولهم أسجاع في طلوع نجم نعيم وإمارات لخصب الزمان وجدبه » . وقد نقل السيوطي في المزهرة (الجزء الثاني صفحة ٣٣٦ طبعة صبيح) عن كتاب الانواء لابن قتيبة : « يقول ساجع العرب . . . » . وكذلك جمع ابن خلدون في تذكرته الكثير من هذا السجع . ونرجو أن يستنبط لنا البحث والدراسة هذه الأحكام من بطون الكتب .

فلو ثبت أنه قد كانت للعرب ضروب مختلفة من السجع في بلاد العرب الشمالية والجنوبية فقد كان لها إذن ما يقابلها في الشعر الحبشي القديم ، أو هي قد أثرت فيه تأثيراً مباشراً ، ثم تطورت أوزانه إلى هذه الضروب المختلفة من القفى .
أليس الرجز مثلاً لهذا التطور الذي خرج من السجع ^(١) ؟

Kremer, Beiträge zur Kenntnis der Geschichte und Sitten der Araber vor (1) dem Islam, Wiener Sitzungsberichte Phil. — hist. Kl. VI, 444-449, Wien 1831.; I. Goldziher, abhandlungen zur arabischen Philologie, Leiden 1890; C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, pp. 11, 12, Leipzig 1909.

في قراءات القرآن

للككتور عبد الحلیم النجار

تعتبر دراسة اللهجات المختلفة للغة الواحدة في نظر علم اللغات الحديث من أهم الدراسات المعنية على فهم نشوء تلك اللغة وتطورها . وكشف الجوانب النفسية والعقلية والاجتماعية من حياتها كشفاً صحيحاً واضحاً غير مزوق ولا محجب بحجب التسميق والزخرف التي يلجأ اليها الأدباء عادة في التعبير الفني العام .

وربما كانت دراسة قراءات القرآن — زيادة على فوائدها الجلية من الوجهات الدينية والتاريخية والعلمية إطلاقاتاً ، وفوق ضرورتها في حد ذاتها بالنظر إلى دراسة القرآن وتاريخه وكيفية نزوله الخ — ربما كانت عوناً مبنياً للباحثين على دراسة اللهجات العربية من أوثق المصادر . لا سيما إذا أعوزتنا وسائل تلك الدراسة ، وإذا كانت لم تحظ من اتجاه علماء العربية في عصر التدوين باهتمام يذكر ؛ ولا يتبادرن من هذا أن المرجع في اختلاف القراءات إنما هو إلى اختلاف اللهجات ألبتة وبصورة مطردة ، وإن كان يصح القول بأنه من أهم العوامل ، وأقوى الأسباب في ذلك الاختلاف .

ونريد هنا أن نهد هذه الدراسة تمهيداً بدائياً بملخص^(١) نيزة في القراءات وبيان المراد منها ، وتقيب بنظرة عابرة إلى عوامل نشأتها وتاريخ التدوين فيها .

(١) أكثر اعتماداً في التلخيص المذكور على : النشر في القراءات العشر لشمس الدين ابن الجزري ، وشرح القبلة لعم الدين السخاوي ، وشرحها لآبي اسحاق المصبري ، وشرح الشاطبية له ، وكتاب الاتقان للجلال السيوطي ، (F. Buhl) في دائرة المعارف الاسلامية مادة قرآن ، و (Massignon) في مادة قراءة من الدائرة المذكورة ، و (Th. Nöldeke) في تاريخ القرآن ، و (C. Brockelmann) في تاريخ الأدب العربي وغير ذلك من كتب القراءات وتنايب القرآن .

١ — القراءات جمع قراءة مصدر قرأ^(١) ، والجمع للتنوع ، والمراد والمتبادر من أنواع القراءات في الأخلاق العلمى هو ذلك المعنى الاصطلاحي الذى يفهم استنباطاً من كلام المصنفين في هذا الموضوع ، وقد اتفق المستشرقون على تحديد ذلك المعنى بأنه^(٢) : هو طريق تلاوة القرآن ورسمه بحروف والحركات والنقط أو بعضها فقط ؛ وعندى أن هذا التعريف لا يخفى من بعض التساهل ، وأنه لا بد من تقييد هذا الإطلاق بقيد أساسى في تعريف القراءات ، وعلى ذلك فالقراءات هي : الطرق والروايات القرآنية الشاذة بالأسناد والمتبعة لا المبتدعة في تلاوة القرآن ورسمه . وإذا فالرواية والاسناد جزء معني في تعريف القراءات مطلقاً ، أى سواء كانت الرواية متواترة أو مشهورة أو آحاداً أو شاذة أو موضوعة أو مدرجة كما يأتى . أما ما يمكن أن يقرأ عليه القرآن من الوجوه المفترضة التى لم ترد بها رواية ، وإن كانت ذات وجه صحيح في العربية ، ويحصلها لفظ القرآن أو كتابه ، فقد أجمع علماء القراءات المعتد بهم على إسقاطه ، وعدم اعتباره قراءة .

وما ذهب إليه بعض النحاة من تجويز الاجتهاد في القراءة لمن هو عالم باللغة والعربية ، وأنه على ذلك يصح قراءة القرآن بما يوافق العربية وإن لم تثبت الرواية ، فهذا من تعصب عدد من النحاة لفنهم ، وتأثرهم البعيد المدى بما تخصصوا فيه من الأنظار والقواعد ، وليس من القراءات في شيء ، وقد شدد علماء القراءات التكميد عليهم ولا يعرف هذا إلا عن أفراد قلائل ، كما ذكر عن أبى العباس المبرد — وهو نحوى كما ترى — أنه قال^(٣) : لو كنت ممن يقرأ لقرأت « ولكن التير » بفتح الباء ، يشير إلى قراءة « ليس البر » أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن الير » بكسر الباء فيهما ، وأنه كان

(١) راجع دائرة المعارف الاسلامية في مادة قرآن الوقوف على الخلاف في هذا اللفظ وهل هو عربى أو أصله عبرى أو سريانى .

(٢) راجع دائرة المعارف الاسلامية وتاريخ الأدب العربى (Brookmann) ، تاريخ القرآن (Nöldeke) .

(٣) راجع سورة البقرة في الكشف ، وفي كتاب الاتصاف لابن المنير على هامشه .

بقرؤها بفتح الباء لو كان من القراء ، فإنت ترى أنه يعترف بأن هذا ليس
فيه ، وأنه يرى أن المعنى لا يمنع بل ربما رجح القراءة بفتح الباء ، ولا مانع
دون ذلك في العربية . والظاهر أن المبرد نظر إلى المطابقة اللفظية بين اسم
لكن وخبرها وهو من الموصولية ، ولكنه فاته ملاحظة المستدرك عليه
وهو الير المنى في صدر الآية .

ومثل ذلك يقال فيما روى عن النحوى أبي عمر عيسى ابن عمر الثقفى
(المتوفى سنة ١٤٩ هـ) من اعتماد قراءة القرآن على قياس العربية ، كما ذكر
ذلك أيضاً عن طريقة ابن عيصم (المتوفى سنة ١٢٢ هـ) . وقد ذكر
ابن الجزرى من خصائص قراءة أبي عمر الثقفى المذكور إنباره للفعول في مثل
« والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » الزانية والزانى فاجلدوهما » وقد
نوقشت هذه المواضع مناقشة طويلة في البصرة ، كما ناقشها سيويه أيضاً
في الكتاب (رقم ٣٣ ، ١١٦) ، وقد قال : ولكن أبت العامة إلا القراءة
بالرفع .

وقد روى عن أحد القراء وهو أبو بكر محمد بن الحسن بن مقسم البغدادي
المقرئ النحوى (المتوفى سنة ٣٥٤) أنه كان قد زعم أن كل من صح عنده
وجه في العربية بحرف من القرآن يوافق المصحف فقراءته جائزة في الصلاة
وغيرها . قال أبو طاهر بن أبي هاشم عقب ذلك في كتابه البيان (١) : فاجدع
بدعة ضل بها عن قصد السبيل وقال ابن الجزرى : وقد عقد له (لابن مقسم)
بسبب ذلك مجلس ببغداد ، حضره الفقهاء والقراء وأجمعوا على منعه ، فتاب
ورجع وكتب عليه بذلك محضر ، كما ذكره الحافظ أبو بكر الخطيب في تاريخ
بغداد وأشارنا إليه بالطبقات . ثم قال ابن الجزرى : ومن ثم امتنعت القراءة
بالقياس المطلق ، وهو الذى ليس له أصل في القراءة يرجع إليه ولا ركن
وثيق في الأداء يعتمد عليه ، كما رويناه عن عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت

(١) حُبقات القراء لابن الجزرى .

(٢) راجع : كتاب النشر لابن الجزرى ج ١ ص ١٧

رضي الله عنهما من الصحابة ، وعن ابن المنكدر وعروة بن الزبير وعمر ابن عبد العزيز وعاصم الشعبي من التابعين أنهم قالوا « القراءة سنة يأخذها الآخر عن الأول ، فاقروا كما علموه » . ولذلك كان كثير من أئمة القراءة كنافع وأبي عمرو يقول : لولا أنه ليس لي أن أقرأ إلا بما قرأت ، لقرأت حرف كذا وكذا وحرف كذا وكذا .

ولا يقال ان ابن الجزرى قد اعترف في عبارته بأن القياس اذا كان له أصل في القراءة يرجع اليه ، وركن وثيق في الأداء يعتمد عليه ، صبح اعتباره مرجحاً في القراءات ، وان لم يرد به ثقل ولا رواية ، فقد أجاب ابن الجزرى نفسه على ذلك بما ملخصه : ان ذلك أولاً قليل جداً بحيث لا يكون قراءة ولا بعض قراءة للقرآن ، وان هو الاجزئيات متفرقة لا يعتد بها كمثل ما اخبر في تخفيف بعض الهمزات لأهل الاداء ، وفي اثبات البسمة وعدمها لبعض القراء ، وتقل « كتابيه انى » وادغام « ماله هلك » قياساً عليه ، وكذلك قياس (قال رجلان ، وقال رجل) على (قال رب) في الادغام ، كما ذكره اللذان وغيره ، ونحو ذلك مما لا يخالف نصاً ولا يرد إجماعاً ولا أصلاً ، وثانياً أن ذلك القياس حيث كان مرده الى إجماع انفق ، أو أصل يعتمد ، وانما يصار اليه عند عدم النص وغموض وجه الأداء ، فهو لا يخرج عن كونه في حكم النص والرواية .

هذا وقد رأيت من تعريف القراءات أنها قد اتخذت عند العلماء مدلولاً مستقلاً أوسع بكثير من المعنى اللغوى ، حيث اعتبر^(١) فيها أيضاً جانب الكتابة ، ولذلك يقال هذا المصحف مكتوب بقراءة نافع ، وكتبته بقراءة حمزة والكسائى وغير ذلك . وان قال الضمى^(٢) انهم كانوا يكرهون أن يقولوا

(١) لم قد أفرد بعض العلماء كتباً لرسم المصاحف ؛ مثل أبي داود السجستاني في كتاب المصاحف ، وأبى عمرو الداني في كتاب المنقح ؛ ولكن هذا لا يبق اعتبار ذلك فتناً مستقلاً بدليل استيعاب كتب القراءات لذلك أيضاً ، وبدليل اتحاد الأحكام في القراءات والكتابة كما سيأتى .

(٢) الاتقان السيوطى : النوع السابع والمضروب .

قراءة عبد الله وقراءة سبأ وقراءة أبي وقراءة زيد ، بل يقال كان فلان يقرأ بوجه كذا وفلان كان يقرأ بوجه كذا (أى تحفظا من نسبة القرآن الى غير الله) ، ولكن قد قال النووي : الصحيح أن ذلك لا يكره (وهو ظاهر لأن المنسوب الى الأفراد إنما هو القراءة لا القرآن) .

وهناك استعمالات اصطلاحية أخرى للقراءات ترجع الى كيفية الاداء وصفاته ، بصرف النظر عن طريقة القراءة واسنادها ، كتنويع القراءات الى مثل قراءة التحقيق ، والتزيل ، والحذر ، والتدوير ، والتجويد ، وليس ذلك مقصودا هنا كما ذكر ، بل هو من المباحث التي تناولتها كتب القراءات بالمعنى الأول .

٢ - ولكي نستطيع فهم الجو الذي نشأت فيه القراءات ، والعوامل التي أثرت في ذلك ، يجدر بنا أن نعرض وصفا تاريخيا موجزا لكيفية نزول القرآن ، وحالة القرآن عند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وكيفية جمعه ، وأسباب اختلاف القراء ونشوء المدارس القرآنية ، ثم بيان أهم القراء والقراءات .

(١) روى بالطرق الصحيحة ونواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « ان هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف ، فأقرؤا ما نيسر منه » ولقد كثرت الطرق والروايات المتضاربة على إسناد هذا الحديث الى الرسول حتى لا يكاد يمتوره شك ، ولا تهمس حاجة الى ذكر هذه الطرق والأسانيد لاسيما وقد أفردت الكتب في ذلك . وحسبنا دليلا على ذلك رواية الحافظ أبي يعلى الموصلي في مسنده الكبير أن عثمان رضي الله عنه قال يوما وهو على المنبر : أذكر الله رجلا سمع النبي صلى الله عليه وسلم قال « ان القرآن أنزل على سبعة أحرف كلها شاف كاف » لما قام ، فقاموا حتى لم يحصوا فشهدوا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف » فقال عثمان رضي الله عنه : وأنا أشهد معهم .

وقد اتسعت هوة الخلاف بين العلماء حول المراد بهذه الأحرف السبعة حتى عد أكثر من أربعين قولاً ، مع إجماعهم جميعاً على أنه ليس المراد بها

قراءات سبعة من القراء كالسبعة المشهورين وإن ظن ذلك بعض العوام ،
لأن هؤلاء السبعة لم يكونوا خلقوا ولا وجدوا وأول من اعتبر قراءاتهم
أو جمعها هو أبو بكر بن عباد في أثناء المائة الرابعة كما سيأتي ، ومع
إجماعهم أيضا على أنه ليس المراد أن كل كلمة تقرأ على سبعة أوجه
إذ لا يوجد ذلك في كلمة من المشهور . وأصح الأقوال وهو الذي عليه أكثر
العلماء واقتصر عليه صاحب القاموس : أن المراد بالأحرف أوجه من اللغات ،
أي أن القرآن لا يخرج عن سبع لغات من لغات العرب نظراً إلى أن اللهجات
التي كانت سائدة في الجزيرة العربية ترجع إلى سبع كبرى وهي لغة قريش ،
وهذيل ، وهذيف ، وهوازن ، وكنانة ، وتميم ، والنخع ، وإطلاق الحرف
على الوجه كثير في اللغة ومنه قوله تعالى : ومن الناس من يعبد الله على حرف .
قال الحافظ أبو عمرو الداني : معنى الأحرف التي أشار إليها النبي صلى الله
عليه وسلم هنا يتوجه إلى وجهين : أحدهما أن يعني أن القرآن أنزل على سبعة
أوجه من اللغات لأن الأحرف جمع حرف في القليل كفلس وأفلس ، والحرف
قد يراد به الوجه بدليل قوله تعالى — ومن الناس من يعبد الله على حرف —
الآية ، فالمراد بالحرف هنا الوجه أي على النعمة والخير وإجابة السؤال والعافية ،
فإذا استقامت له هذه الأحوال اطمأن وعبد الله ، وإذا تعبدت عليه وامتنعت
الله بالشدة والضر ترك العبادة وكفر ، فهذا عبد الله على وجه واحد ، فهذا
سمى النبي صلى الله عليه وسلم هذه الأوجه المختلفة من القراءات والمتفاريق
من اللغات أحرفاً على معنى أن كل شيء منها وجه . والوجه الثاني أن يكون
سمى القراءات أحرفاً على طريق السعة كعادة العرب في تسميتهم الشيء باسم
ما هو منه وما قاربه . وجاوزه وكان كسب منه وتعلق به ضرباً من التعلق
كتسميتهم الجملة باسم البعض منها ، فذلك سمي النبي صلى الله عليه وسلم
القراءة حرفاً وإن كانت كلاماً كثيراً من أجل أن منها حرفاً قد غير نظمه
أو كسر أو قلب إلى غيره أو أميل أو زيد أو نقص منه على ملجاء في المختلف .
فيه من القرآن ، فسمى القراءة إذ كان ذلك الحرف منها حرفاً على عادة العرب
في ذلك . وقال الشمس ابن الجزري عقب ذلك : وكلا الوجهين محتمل ،

إلا أن الأول محتمل احتمالاً قوياً في قوله صلى الله عليه وسلم سبعة أحرف أى سبعة أوجه وأنحاء ، والثاني محتمل احتمالاً قوياً في قول عمر رضي الله عنه : سمعت هشاماً يقرأ سورة العرقان على حروف كثيرة لم يقرئها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أى على قراءات كثيرة .

وكثير من الأحاديث ، وما ذكر من الحكمة في نزول القرآن على سبعة أحرف ، وما صحح من إعجاز القرآن وأن النبي صلى الله عليه وسلم قد تحدى به جميع الخلق ، وكثير غير ذلك من الأدلة ، يدل دلالة تكاد تكون صريحة على أن المراد من الأحرف في الحديث المذكور هو اللهجات ولهجات العرب المختلفة ^(١) .

وقد رد ^(٢) R. Geyer ، Th. Nöldeke ، Fr. Buhl وغيرهم من المستشرقين على المستشرق vollers الذي افترض أن القرآن كان قد نزل أولاً بلهجة دارجة تختلف اختلافاً كبيراً عن الأسلوب الأدبي الرفيع الخاضع لقواعد النحو والعربية وأنه صحح بعد ذلك وصيغ صياغة جديدة ، معتمدين على أنه لم يرد حتى في أقدم الروايات القرآنية ما يعضد ذلك كما لم يعرف عن أى قبيلة من العرب أسلوب دارج عار من قواعد النحو والعربية ، فضلاً عن إعجاز القرآن وعدم ثبوت حالة واحدة ثبت الشك في ذلك بصورة جدي . وقد تبين من كلام الداني أيضاً أن تحديد السبعة الأحرف قد يكون مقصوداً وقد لا يكون مقصوداً والظاهر أن حصر القبائل السبع فيما ذكر غير مقصود وأن العدد مراد به الكثرة وإن كانت بعض الروايات تفيد ذلك التحديد كما ورد في مراجعة الرسول ربه راجياً التبيين على أمته حتى يبلغ سبعة أحرف .

وقد اتفق العلماء على أن اختلاف هذه الأحرف السبعة اختلاف تنوع وتفاير لا اختلاف تضاد وتناقض فإن هذا حال أن يكون في كلام الله تعالى ،

(١) وانظر أيضاً مقالاً في ذلك الموضوع للسيد محمد البيلوي نشر في مجلة لواء الإسلام عدد ٩

(٢) انظر دائرة المعارف الإسلامية .

عَنْ سِجَّانَةَ (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانِي مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ
 اخْتِلَافًا كَثِيرًا) أَيْ اخْتِلَافَ تَضَادٍّ وَتَنَاقُضٍ . قَالَ ابْنُ الْجَزَرِيِّ : وَقَدْ تَذَكَّرْنَا
 اخْتِلَافَ الْقُرْآنِ فَوَجَدْنَاهُ لَا يَفْتَقِرُ مِنْ ثَلَاثَةِ أَحْوَاجَ : أَحَدُهَا اخْتِلَافُ اللفظ
 لَا اِلْتِمَاعِي . الثَّانِي اخْتِلَافُهُمَا جَمِيعًا مَعَ جَوَازِ اجْتِمَاعِهِمَا فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ . الثَّالِثُ
 اخْتِلَافُهُمَا جَمِيعًا مَعَ امْتِنَاعِ جَوَازِ اجْتِمَاعِهِمَا فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ ، بَلْ يَتَّفَقَانِ
 مِنْ وَجْهِ آخَرَ لَا يَقْتَضِي التَّضَادَّ . فَأَمَّا الْأَوَّلُ فَكَأَنَّ اخْتِلَافَ فِي الصَّرَاطِ
 وَعَلَيْهِمْ وَيُؤَدُّ وَالْقُدْسُ وَيَحْسَبُ وَنَحْوُ ذَلِكَ مِمَّا يُطْلَقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَفَاتٌ قَطْعٌ ،
 وَأَمَّا الثَّانِي فَنَحْنُو مَا لَكَ وَمَنْكَ فِي الْفَاتِحَةِ وَكَذَا يَكْذِبُونَ وَيَكْذِبُونَ (بِالتَّشْدِيدِ
 وَالتَّخْفِيفِ) لِأَنَّ الْمُرَادَ بِهِمْ هُمُ الْمُتَنَاقِضُونَ لِأَنَّهُمْ يَكْذِبُونَ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 وَيَكْذِبُونَ فِي أَخْبَارِهِمْ ، وَكَذَا تُنْشَرُّهَا بِالرَّاءِ وَالزَّايِ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِهِمَا الْعُقَامُ ،
 وَذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَنْشَرَهَا أَيْ أَحْيَاهَا وَأَنْشَرَهَا أَيْ رَفَعَ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ
 حَتَّى الثَّامِتِ فَضَمَّنَ اللَّهُ الْمَعْنِينَ فِي الْقُرْآنِ . وَأَمَّا الثَّالِثُ فَتَحْوِ : وَظَنُوا
 أَنَّهُمْ قَدْ كَذَبُوا بِالتَّشْدِيدِ وَالتَّخْفِيفِ وَكَذَا وَإِنْ كَانَ مَكْرَهُمْ تَزُولُ مِنْهُ الْجِبَانُ
 يَفْتَحُ الْإِلَامُ الْأَوَّلِيَّ وَرَفَعَ الْآخَرِيَّ ، وَبَكَسَرَ الْأَوَّلِيَّ وَفَضَحَ الثَّانِيَةَ الْخ (١١) .

وَإِذَا فَكَّلَ مَا صَحَّحَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْقُرْآنِ وَجَبَ قَبُولُهُ
 وَلَا يَسَعُ أَحَدًا مِنَ الْأَمَةِ رَدُّهُ وَلَزِمَ الْإِيمَانُ بِهِ وَأَنَّهُ كُلُّهُ مَقْرَأٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ،
 إِذْ كُلُّ قِرَاءَةٍ مِنْهَا مَعَ الْآخَرِ بِمِثْلِ الْآيَةِ مَعَ الْآيَةِ يَجِبُ الْإِيمَانُ بِهَا كُلِّهَا ،
 وَاتِّبَاعُ مَا تَضَمَّنَتْهُ عِلْمًا وَعَمَلًا ، وَهِيَ هُوَذَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ وَهُوَ مِنْ أَجْلَاءِ
 رِوَاةِ الْقُرْآنِ وَلَهُ مَصْحَفٌ خَاصٌّ بِهِ أَخَذَ عَنْهُ — وَهُوَ غَيْرُ الْمَصْحَفِ الْعُمَامِيِّ —
 يَقُولُ : لَا تَخْطُفُوا فِي الْقُرْآنِ وَلَا تَنَازَعُوا فِيهِ فَانَّهُ لَا يَخْتَلَفُ وَلَا يَتَسَاوَرُ ،
 أَلَا تَرَوْنَ أَنَّ شَرِيعَةَ الْإِسْلَامِ فِيهِ وَاحِدَةٌ حُدُودُهَا وَقِرَاءَتُهَا وَأَمْرُ اللَّهِ فِيهَا
 وَاحِدٌ ، وَلَوْ كَانَ مِنَ الْحَرْفَيْنِ حَرْفٌ بِأَمْرٍ بِشَيْءٍ يَنْهَى عَنْهُ الْآخَرُ كَانَ ذَلِكَ
 الْاِخْتِلَافُ ، وَلَكِنَّهُ جَامِعٌ ذَلِكَ كُلَّهُ ، وَمَنْ قَرَأَ عَلَى قِرَاءَةٍ فَلَا يَدْعُهَا رَغْبَةً
 عَنْهَا ، فَانَّهُ مِنْ كَفَرٍ بِحَرْفٍ مِنْهُ كَفَرٌ بِهِ كُلُّهُ (١٢) .

(١١) كِتَابُ التَّنْزِيلِ ج ١ ص ٩٩

(١٢) كِتَابُ التَّنْزِيلِ ج ١ ص ٥١

. وبما ذكر يظهر الفرق بين اختلاف القراء واختلاف الفقهاء . فاختلاف القراء كمنه حق وصواب نزل من عند الله وهو كلامه لا شئ فيه ، واختلاف الفقهاء اختلاف اجتهادى واخلق في نفس الأمر واحد ، فكل مذهب بالنسبة الى الآخر في الفقه صواب يحتمل الخطأ ، وكل قراءة بالنسبة الى الأخرى حق وصواب في نفس الأمر : ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأحد المختلين أخنت : ولا آخر أصبت ، ولثالث هكذا أنزلت : فصوب الرسول قراءة كل من اختلفت وقطع بأنها كذلك أنزلت من عند الله .

أما فوائد اختلاف القراءات وتنوعها مع سلامتها من التضاد والتناقض كما ذكر ، فقد استقصى العلماء ذلك بما لا مزيد عليه ، ويمكن تلخيصه فيما يأتي :

من فوائد الاختلاف التسهيل والتخفيف على الأمة كما قال الرسول لجبريل : « إني أرسلت إلى أمة أمة فيهم الرجل والمرأة والعلامة والشيخ الفاني الذي لم يقرأ كتاباً قط » ، وكان ثبت أن الرسول أرسل للخلق كافة وألستهم بختلفة غاية الاختلاف كما هو مشاهد فينا ، ومن كان قبلنا مثلاً ، وكلهم غاطب بقراءة القرآن ، قال تعالى : « فاقروا ما تيسر منه » ، فلو كلفوا كلهم النطق بلغة واحدة لشق ذلك عليهم وتعسر ، إذ لا قدرة لهم على ترك ما اعتادوه وألفوه من الكلام إلا بتعب شديد ، وربما لا يستطيعه بعضهم ولو مع الرياضة الطويلة وتذليل اللسان كالشيخ والمرأة ، فاقضى بسر الدين أن يكون القرآن على لسان .

ومنها بيان حكم جمع عليه كقراءة سعد بن أبي وقاص وغيره « وله أخ أو أخت من أم » بزيادة من أم عن القراءة المشهورة ، فهذه القراءة تبين أن المراد بالأخوة هنا هم الاخوة للأُم . وهذا أمر يجمع عليه . ومنها ترجيح حكم اختلف فيه كقراءة « أو تحرر رقية مؤمنة » بزيادة مؤمنة . وذلك في كفارة اليمين فقبحا ترجيح لاشتراط الإيمان فيها كما ذهب إليه الشافعي وغيره ، ولم يشترطه أبو حنيفة ، ومنها الجمع بين حكيتين مختلفتين كقراءة : « ولا تقربوا النساء حتى يظهن » أو يظهروا بالشديد أو التخفيف ، فينبغى

الجمع بينهما ، وهو أن الخاض لا يقربها زوجها حتى تطهر بإغتسال حيزها
وتطهر بالاغتسال ، ومنها اختلاف حكيم شرعين كقراءة « فامسحوا برؤوسكم
وأرجلكم » بالكسر أو الفتح ، فانخفض يقتضى فرض المسح ، والتصب يقتضى
فرض الفسل ، فيشبهما النبي صلى الله عليه وسلم فجعل المسح للابس الخف
والفسل لغيره . ومنها إيضاح حكم يقتضى الظاهر خلافه كقراءة « إذا نودى
للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله » وفي قراءة « فامسحوا » فرفت
هذه ما يتوهم من الأولى من وجوب المثنى السريع ، ومنها تفسير ما نعله لا يعرف
كقراءة « كالصوف الخفوش » بذلك « كالهين » ، ومنها ما يرجح بعض
الآراء القديمة مثل قراءة « أولستم » أو « لستم النساء » صلى الأولى ينتقض
وضوء اللامس ، وعلى الثانية ينتقض وضوء كل من اللامس والملموس .

ومنها بوجه عام ما فى ذلك من نهاية البلاغة ، وكمال الإعجاز ، وغاية
الاختصار ، وجمال الإيجاز ، إذ كل قراءة بمنزلة الآية ، إذ كان تنوع اللفظ
بكلمة يقوم مقام آيات ، وهو مع كثرة هذا الاختلاف وتنوعه لم يتطرق إليه
تضاد ولا تناقض بل كله يصدق بعضها بعضاً ، ويشهد بعضها لبعض على نمط
واحد وأسلوب واحد ، إلى غير ذلك من الفوائد الكثيرة^(١).

(٢) قبض النبي صلى الله عليه وسلم والكتابة منتشرة فى الجزيرة
العربية ، وقد تضاعفت الأدلة المادية والاجبائية على ذلك ، ولم يكذب ينكره
أحد من المستشرقين أو غيرهم ، بل لقد شك بعضهم فى أن الرسول نفسه كان يقرأ
ويكتب وإن أجمعت الأمة على خلاف ذلك . نعم ربما كانت هناك مبالغات
غير مقبولة فى بعض الروايات عن تكييف انتشار الكتابة ، وربما لا يمكن
إثبات أن كثيراً من النساء كن يكتبن ويقرأن كما روى عن حفصة وأم كلثوم
وعائشة وأم سلمة وغيرهن ، ولكن المقول والمقبول هو أن عاصمة تجارية
لا يستهان بها فى الجزيرة العربية مثل مكة أو المدينة لم يكن ممكناً أن تخلو
من كتاب يحرمون العقود ، ويقدون المعاملات . والروايات متضاربة

(١) انظر النشر لابن الجوزى والاتحاد للسيوطى وغيرهما فى فوائدهم اختلاف القراءات .

على أن قليلا من العرب عامة ، وبضعة عشر من قريش خاصة ، وبعض أفراد من أهل المدينة ومجاوريه من اليهود كانوا يكتبون في عهد البعثة المحمدية وأن الرسول لما انتصر على قريش في يوم بدر وأسر منهم جماعة كان فيهم بعض الكتاب ، فقبل القداء من أميهم ، وفادى الكتاب منهم بتعليم عشرة من صبيان المدينة ، وكان ذلك سبباً في انتشار الكتابة بين المسلمين ، ثم اتسع أمرها ، وزاد عدد من يحسنها بعد فتح مكة ، وكان الرسول يبحث على تعلمها وتعليمها . وما تم نزول القرآن حتى كان لرسول الله أكثر من أربعين كاتباً . وما هو ذا نص القرآن يحكى عن الكتاب : « إن هي إلا أساطير الأولين اكتبها .. » أى فقد كان مكتوباً ، وهذه قصة إسلام عمر ، حيث خبأت أخته الكتاب عنه ، وذلك هو قوله تعالى : « لا يمس إلا المطهرون » وكثير غير ذلك .

أما البحث في ماهية هذه الكتابة وأصلها الذى نقلت عنه ، ووسائط ذلك النقل ، ثم البحث في الكتابة من الناحية المادية ، وكيفية تطورها من نقش وحفر ، إلى كتابة في العصب واللحاف ، ثم في الجلود أو البردى أو الأوراق وما كان يكتب به من أقلام وجراش فليس من شأننا هنا .

(٣) هذا ولا يمكن الجزم بأن القرآن كان قد جمع عند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، بل نستطيع أن نقول إن الذى كان سائداً بين المسلمين في عهد الرسول وبعده بل حتى يومنا هذا هو أن الاعتماد في نقل القرآن على حفظ القلوب والصدور لا على خط المصاحف والكتب . قال الامام ابن الجزرى^(١) : وهذه أشرف خصيصة من الله تعالى لهذه الأمة . وقد كثرت النصوص والتقول في إيجاب ذلك ، ومن الثابت المسلم به عند رجال النقل أن القرآن لم يجمع^(٢) في مصحف جامع على عهد الرسول ، والسبب في ذلك أولاً ما ذكر من اعتقاد المسلمين أن نقل القرآن على حفظ الصدور ، بديل أن أبابكر لم يوافق على جمع المصحف كتابة إلا بعد مشقة وعناء

(١) الفهرج ١ ص ٦

(٢) كما قاله السيوطي : انظر الاتقان : النوع الثامن عشر .

— كما نقل عمر — وفاقاً ، كما أشار إليه الخطابي وغيره أن القرآن أوتي وفاة الرسول كان لا يزال في دور النزول أو ورد ما ينسخ بعض أحكامه أو تلاوته ولا يمنع من ذلك أن جبريل كان يعارض النبي القرآن (يعرضه عليه) في كل سنة مرة وأنه عارضه في ثمان الأخير مرتين .

على أنه قد قامت جميع الشواهد على أن القرآن قد كتب أكثره في عهد الرسول ، على الأقل ما نزل منه بعد الأعوام الأولى للبعثة ^(١) : وإن لم يجمع في موضع واحد ولم ترتب سورة ترتيباً كلياً . أما ترتيب الآيات فقد اعتقد الإجماع على أنه توقيفي ثم ^(٢) في عهد الرسول . وقد كان يكتب على عهد الرسول في العصب واللحف ، والاقتاب والاكفاف والرقاع والاصلاص وغير ذلك ، على أن العلماء يسمون هذه الكتابة التي تمت في عهد الرسول على النحو الذي ذكرناه جمعاً للقرآن ، ويعتبرونه الجنب الأول ^(٣) . ولا مانع من ذلك إذا فهمنا من الجمع استيعاب كل ما نزل من القرآن بالكتابة ، وعدم ضياع شيء منه ، وإن لم يكن ذلك في كتاب واحد أو صنف متساوية ، وعلى ترتيب للنور معين . كما أن بعض الروايات تذكر عن عدد من الصحابة أنه كان قد جمع القرآن عند وفاة الرسول كما ذكر ذلك عن جهم غفيد يبلغ بضع مئين منهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة وسعد وابن مسعود وغيرهم . وقد شرح العلماء الجنب هنا بمعنى الحفظ في الصدور ، لما ثبت من أن أول جمع للقرآن في المصاحف إنما تم في عهد أبي بكر .

(٤) في عهد الرسول كان خطب المسلمين يسيراً ، إذا اشتبهت القراءة على أحدهم ، أو اضطرب عليه وجه الصواب فيها ؛ فقد كانت أعلام الوحي منشورة ، ووسائل اليقين مبسورة ؛ وها هو ذا رسول الله بين ظهرانيهم يجمع كلمتهم ، ويوحد صفوفهم ، ويرشدهم إلى خير دينهم ودنياهم ، فلما توفي الرسول غار ذلك التبج الذي كان يفيض في حياته ، وغاب عنهم النور الذي

(١) الايمان في الموضع المذكور .

(٢) انظر دائرة المعارف الاسلامية والسيوطي في الاقنات ، النوع الثامن عشر .

(٣) كما نقله السيوطي عن الزركشي وغيره ، الاقنات ، النوع الثامن عشر .

(٤) كما نقله السيوطي عن الحاكم في المستدرک ؛ اقنات النوع الثامن عشر .

كان يطالعهم فيكشف شبهاتهم ، ويشق صدورهم . وهذا عظمت في أعينهم قيمة القرآن أكثر من ذي قبل . فقد بدأوا حينئذ يشعرون أن الله قد أتم نوره ، وأكمل لهم دينهم الذي ارتضى لهم ، وختم الكتاب الذي أرسله إليهم ، وأنه لم يعد باقياً لهم من ذلك العهد السعيد ، عهد الرسالة بالآيمان والتوحيد ، ولا من آثار ذلك الرسول العظيم والنبي الكريم إلا كتاب الله ؛ وإن ليس هناك أعظم في الاسلام بعد رسول الله . لا كلام الله . وأخذوا يمسون بأيديهم أن الاحتفاظ بالقرآن وبروايات القرآن عن الرسول معناه تلقى كلام العلي الأعظم ، عن طريق الرسول صلى الله عليه وسلم . أفلا يصح أن يقوم هذا الاعتبار وحده دافعاً قوياً إلى ضرورة الاهتمام بجمع القرآن والاحتفاظ بقرآنه ، حرصاً على ذلك التراث الأقدس ، والكثرة الآتية أن يعصف به اختلاف الألسنة والأزمنة والأمكنة ، فيقع الاسلام والمسلمون فيما وقع فيه اليهود والنصارى من تبديل وتحريف ؟ يضاف إلى ذلك استعجار القتل باليامة ، وسقوط عدد كبير من أجلاء القراء في حرب سيلية الكذاب ؛ مما جعل عمر رضى الله عنه يخشى ضياع القرآن أو القراءات التابعة عن الرسول ، فيهرع وينزع إلى الخليفة الأول أبي بكر أن يشرح صدره لجمع القرآن ، ويقنعه بذلك بعد مشقة ، خشية من أن يتبدع في الاسلام جديداً ، ويفعل ما لم يفعله الرسول ولم يأمر به ، ثم يشرح الله صدر أبي بكر بعد لأى فيكلف زيد بن ثابت الانصارى من بنى النجار بذلك ، وهو ممن جمع القرآن حفظاً وشهد العرضة الأخيرة ، على أن يجمع زيد كل القرآن مما كتب فيه من الصحف والألواح والمسب وغير ذلك وأن يقابل ذلك بما في صدور الرجال ، ولا يقبل من أحد شيئاً حتى يشهد شهيدان على تلقيه سماعاً عن الرسول ، هذا مع أن زيداً نفسه كان يحفظه كاملاً ، فكان يفعل ذلك مبالغة في الاحتياط . وتم له ذلك إلا في آيتين وجد كلا منهما عند واحد فقط ، الأولى آخر سورة التوبة « لقد جاءكم رسول من أنفسكم » حتى آخر سورة براءة ، والثانية « من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه الخ الآية ! » .

(١١) الاتفاق للسيوطي النوع الثامن عشر .

ولما أتم زيد كتابة الصحف على الوجه المطلوب حملها إلى أبي بكر فبقيت عنده مدة حياته ، ثم لما حضرته الوفاة سلمها إلى عمر فأمسكها مدة حياته ، فلما مات انتقلت إلى ابنته خصة أم المؤمنين . وإنما سلمها أبو بكر إلى عمر لنصه على خلافته ، ولم يسلمها عمر إلى عثمان للشورى .

والظاهر أن النسخة التي كتبها زيد وسلمها إلى أبي بكر كانت أصلاً أخذ عنه كثيرون ، وبهذا يفهم سبب بقائها عند أبي بكر ثم انتقالها إلى عمر ثم إلى خصة حيث أعطاهما عمر إياها أو أوصى لها بها لتكون في مأمن عندها حتى يستقر قرار المسلمين في أمر الخلافة ، ليرجع إليها عند الضرورة — كما فعل عثمان — وإن كانت بين أيدي المسلمين نسخ مأخوذة منها ، على أنه لا دليل هناك على أن نسخاً من ذلك القرآن أرسلت إلى البلاد الإسلامية خارج المدينة ، بل الظاهر أن عدداً من قراء الصحابة كتبوا القرآن أيضاً من تلقاء أنفسهم كما عرف عن الأربعة المشهورين : أبي بن كعب ، وعبد الله بن مسعود ، وأبي موسى الأشعري ، ومقداد بن الأسود . ولا مجال هنا للكلام على هذه النسخ والمقارنة بينها جميعاً .

والظاهر أيضاً أن هذا الجمع كان دون ترتيب للسور ، وأن ذلك الترتيب إنما حصل في مصحف عثمان كما يؤخذ من جملة النصوص ^(١) ، وكما نص عليه ابن عطية والقرطبي ^(٢) ، وقرره (Fr. Bubl) في دائرة المعارف الإسلامية . وإن ذهب كثير من العلماء إلى أن ترتيب السور أيضاً توقيفي ثم في عهد الرسول ^(٣) .

والظاهر كذلك أن زيد بن ثابت كتب القرآن هذه المرة في مصحف « لا مصحف » لمجرد حفظ القرآن وخشية أن يذهب من القرآن شيء بذهاب حملته ، فجمعه في صحائف مرتبة الآيات على ما جاء به التوقيف ، وإن كان مطابقاً لجمع الأحرف التي نزل بها القرآن كما ذكر ذلك السخاوي في كتاب

(١) راجع الاثنان للسيوطي : النوع الثامن عشر .

(٢) تولد كج ٢ ص ٢٤

(٣) السيوطي في الموضع المذكور .

جمال القراء وغيره ، وكما يستفاد من الخلاف الناشئ عتب ذلك والداعي الى تدوين مصحف عثمان وأمر عثمان بالاعتدال على لسان قريش . وان كان من أسباب الخلاف أيضاً وجود نسخ أخرى للقرآن كما ذكر من قبل .

وهناك شبه أخرى — غير قليلة — أشار اليها (Fr. Buhl) في دائرة المعارف الاسلامية ، (Nöldeke) في تاريخ القرآن . ولا متسع لاستقصائها وتحليلها في هذه البداة العاجلة .

(هـ) كان من أثر التوسع في الفتح الاسلامي ، وكثرة الداخلين في الاسلام أفواجاً من الأعاجم ووجود مصاحف مختلفة — كما ذكر — إما لاختلاف الرويات أو لاختلاف القراء والقراءات أن فزع الناس الى عثمان في خلافته يلتفتون نظره الى ما قد يترتب على ذلك كله من حدوث الفتن بين المسلمين اذا أنكر بعضهم على بعض قرآنه . وقد روى البخاري^(١) عن أنس أن حذيفة ابن اليمان قدم على عثمان وكان يغزى أهل الشام في فتح أرمينية واذريجان مع أهل البراق . فرأى حذيفة ناساً من أهل حمص يزعمون أن قراءتهم خير من قراءة غيرهم وأنهم أخذوا القرآن عن المقداد ، ورأى أهل دمشق يزعمون أن قراءتهم خير من قراءة غيرهم ، ورأى أهل الكوفة يقولون مثل ذلك وأنهم قرؤوا على ابن مسعود ، وأهل البصرة يقولون مثله وأنهم قرؤوا على أبي موسى ويسمون مصحفه « باب القلوب » فأفزع ذلك وسار الى عثمان بالمدينة فقال له يا أمير المؤمنين اني قد سمعت الناس يختلفوا في القرآن اختلاف اليهود والنصارى حتي ان الرجل ليقوم فيقول هذه قراءة فلان . فجمع عثمان الناس وغدثهم يومئذ اثنا عشر ألفاً فقال ماذا ترون فقد بلغني ان بعضهم يقول ان قراءتي خير من قراءتك ، وهذا يكاد أن يكون كفرأ ، قالوا فماذا ترى ، قال أرى أن أجمع الناس على مصحف واحد فلا يكون اختلاف فقالوا نعم الرأي ما رأيت ، فأرسل عثمان الى حفصة أن أرسلني الى بالمصحف ننسخها

(١) البخاري : فضائل القرآن . وقد ذكرت هذه الرواية في كتبه من كتب التفسير والتاريخ والقراءات والطبقات بتفاصيل مختلفة .

ثم زدها اليك فأرسلت اليه بها ، ثم أحضر عثمان زيد بن ثابت من الأنصار وقرأ من قریش وم : عبد الله بن الزبير وعبد الله بن عباس وعبد الله ابن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص وسعيد بن العاص وابن بن سعيد وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام . فقال عثمان من أكتب الناس ؟ قالوا كاتب رسول الله صلى الله عليه وسلم زيد بن ثابت ، قال فأبى الناس أعرب ؟ قالوا سعيد بن العاص قال فليمل سعيد وليكتب زيد ، وقال لهم اجمعوا هذه الصحف في المصاحف . قال الامام مالك رضى الله عنه : وإنما ألقوا القرآن على ما كانوا يسمعون من النبي صلى الله عليه وسلم ، وكان زيد بن ثابت شهد العرصة الأخيرة وكان يقرئ الناس بها حتى مات ، ولذلك اعتمد الصديق في جمعه وولاه عثمان كتبة المصاحف .

وإنما أمر عثمان زيداً ومن ضمهم إليه أن ينسخوا من الصحف مع أنهم كانوا حفظه لتكون مصاحفه مستندة الى أصل أبي بكر المستند الى أصل النبي صلى الله عليه وسلم المكتوب بين يديه بأمره فيلسد باب القالة وأن يزعم زاعم أن في الصحف قرآنا لم يكتب ، وأن يرى إنسان فيما كتبوه شيئاً مما لم يقرأ به فينكره ، فالصحف شاهدة بصحة جميع ما كتبوه ، وخص زيداً فولاه كتبة المصاحف لأن أبا بكر وعمر رضى الله عنهما اختاراه واعتمدا عليه في جميع المكتوبات المتفرقة في الصحف ، وضم اليه جماعة مساعدة له ولينضم العدد الى العدالة ، وكانوا من قریش لأن القرآن نزل أول حروفه بلفهم ، وكانوا المعينين خاصة لاشتهار ضبطهم ومعرفةهم .

قال القسطلاني وابن حجر في تحديد الوقت الذي حصل فيه ذلك : وكان ذلك في سنة خمس وعشرين للهجرة ، قال وغفل بعض من أدركناه فذكر أنه كان في حدود ثلاثين ، ولم يذكر مستنده ، أما نولدكه فيفترض صحة الرأي الأخير .

واختلف في عدد المصاحف التي كتبها عثمان ، فالذي صوبه ابن عاشر في شرح الاعلان أنها ستة : المكي والشامي والبصري والكوفي والمدني العام

الذي سيرة عثمان رضي الله عنه من محلى نسخه الى مقره ، والذي الخاص به الذي حبسه لنفسه وهو المسمى بالامام ، وقل الحافظ بن حجر والجلال السيوطي . انشورأنها حجة ، وقل بن أبي داود : سمعت أبا حاتم السجستاني يقول : كتب سبعة مصاحف الخ .

هذا وقد نباد الى كثير أن المصحف العثماني قد التزم وجهها واحداً من الوجوه السبعة ، وأن هذا الوجه هو لغة قريش ، وليس هذا بصحيح ، فإن الظاهر من مقابلة النصوص جميعا هو أن الصحابة كتبوا في هذه المصاحف كل ما تحققوا أنه قرآن وما علموه استقر في العرصة الأخيرة وما تحققوا صحته عن النبي صلى الله عليه وسلم في غيرها ولم ينسخ ، ولذلك اختلفت المصاحف ببعض اختلاف ، وتركوا ما سوى ذلك ، نحو قامضوا ، « وكان أمامهم ملك يأخذ كل سفينة صالحة غصبا . وأما الفلام فكان كافرا » الى غير ذلك ^(١) وأيا كان الأمر فقد اختلف العلماء اختلافا كبيرا في : هل المصحف العثماني مشتمل على جميع الأحرف السبعة أم لا ^(٢) . ورأى ابن الجزري هو أن تعدد مصاحف عثمان رضي الله عنه قصد اتقاها ما وقع عليه الاجماع الى أقطار بلاد المسلمين واستشهاره ومن ثم بعث الى أمرائه بها وكتبوها متفاوتة في إثبات وحذف وبدل وغيرها ، لأنه قصد اشتغالها على الأحرف السبعة . فعملوا الكلمة التي تهم أكثر من وجه بصورة واحدة نحو : فتيينوا ، ونفشرها ، وأف ، وهيت ، وأخويكم ، على حالها في جميع المصاحف ، والتي لا تدل على أكثر من قراءة كذلك بصورة في البعض وبأخرى في أخرى ، نحو وأوصى ، ووصى ، وبالزبر وبالكتاب ، وبالزبر والكتاب ، فإن الله هو الغنى ، فإن الله الغنى الى غير ذلك ، وإنما كتبت هذه في البعض بصورة وفي آخر بأخرى ، لأنها لو كررت في مصحف لتوهم تزوئها كذلك ، ولو كتبت بصورة في الأصل وبأخرى في الحاشية لكان تحكما مع إيهام التصحيح . وجردوها كلها من النقط المبنية للحروف

(١) راجع كتاب النشر لابن الجزري ج ١ ص ٣١

والشكل الدال على الحركات . ولذلك كره ابن عمر وابن مسعود وجماعة من التابعين تقط المصحف وشكله كما ذكر في المنقح ، لما روى جردوا مصاحفكم .

(٦) قد رأيت من ذلك كله أن عثمان لم يكن يريد كتابة مصحف واحد ذي قراءة واحدة يجب بها الخلاف ، ويقضى بها على الرخصة التي ورد بها الحديث المتواتر من أن القرآن أنزل على سبعة أحرف ، بل الظاهر أنه أراد أن يبين القراءات أجمع عليها ، والتي يصح اعتمادها والرجوع إليها ، لئلا يقع الخرق على الراجع ويسئ الناس استعمال الحرية التي أياحتها السنة لم يبق في قراءة القرآن ، فيدخلوا في كلام الله ما ليس منه ، أو يحذفوا منه ما ليس فيه . فمصاحف عثمان إذاً بمثابة الصوى والأعلام المرفوعة في كل إقليم إسلامي يرجع إليها كلها حزب الأمر ، وإن كان الاعتماد في نقل القرآن من قبل ومن بعد على الحفاظ الذين أتهم عثمان كما أتهم الأمامان قبله إلى الأنظار للتعليم ، وإنما جعل عثمان هذه للمصاحف أصولاً ثوابي حرصاً على الانفاذ ، ولذلك أرسل إلى كل إقليم مصحفه مع من يوافق قراءته في الأكثر فقد روى أن عثمان أمر زيد بن ثابت أن يقرئ بالمديني ، وبعث عبد الله ابن السائب مع المكى ، وبعث المغيرة بن شهاب مع الشامى ، وأبا عبد الرحمن السلمي مع الكوفي ، وعامر بن قيس مع البصري ، فقرأ أهل كل مصر بما في مصحفهم وتلقوه عن الصحابة الذين تلقوه من في رسول الله صلى الله عليه وسلم فقاموا في ذلك مقام الصحابة ، ثم تجرد قوم للقراءة والأخذ ، واعتنوا بضبط القراءة أتم عناية حتى صاروا في ذلك أئمة للاقتداء ، وأنجزوا للاهتمام يرحل إليهم ويؤخذ عنهم . أجمع أهل بلدهم على تلقى قراءاتهم ولم يختلف عليهم اثنان في صحة روايتهم ولتصديقهم للقراءة نسبت إليهم ، وكان المول فيها عليهم .

وإذاً لم يكن في الكتابة ما يظنه البعض من استئصال العلة وتقع العلة : ولعل قه في ذلك أمرأ هو بالله وحكمة أرادها — كما ذكر — فقد كان

ذلك سبباً في أن يعنى المسلمون العناية القصوى بحفظ الروايات وتلقى القراءات ، واتخاذ المصاحف المكتوبة رمزاً فقط لما يلقونه عن القراء لا يدل عليه دلالة حرفية بل دلالة رمزية ، وصدق الله العظيم « إنا نحن نزلنا الذكر وإناله لحافظون » .

وأياً ما كان فقد كتبت مصاحف عثمان بإجماع الصحابة ، كما انعقد إجماع الأمة على تلقى تلك المصاحف بالقبول ، وهذا إجماع من الأمة المعصومة من الخطأ على ما تضمنته هذه المصاحف وعلى ترك ما خالفها من زيادة ونقص وإبدال كلمة بأخرى أو حرف بآخر ، واتفق أكثر العلماء على وجوب اتباع الرسم العثماني في كتابة القرآن ؛ وإن فصل مالك في ذلك بين كتابته ليكون أصلاً وأما يرجع إليه ، فهذا يجب كتابته وفق المصاحف العثمانية ، وبين كتابته للتعليم والتحفيز كما يفعله الصبيان فهذا يجوز أن يكتب بالخط العادي .

٣ — يتبين من كل ما ذكر كيف نشأت القراءات والمدارس القرآنية في الأقاليم الإسلامية . فقد كانت العدة في نقل القرآن — كما قلنا — على الرواية عن الحفاظ في كل إقليم ، ولكل إقليم مصحفه وقراءته ، ولذلك اضطرت المسلمون والعلماء بخاصة الى اعتبار ضوابط يعتمد عليها في ضبط القراءة الصحيحة التي يصبح الأخذ بها وابتناء الأحكام عليها لاسيما إذ كان القرآن معلمة الاسلام الكبرى وسنده الأعظم في جميع العلوم . ولذلك اتفق العلماء على حد جامع لما يقرأ به من الروايات وهو : كل ما وافق أحد المصاحف العثمانية ولو تقديراً ، ووافق العربية ولو بوجه ، وصح استناداً . سواء كان عن القراء السبعة أم العشرة أم غيرهم . ومتى اختلف ركن من هذه الثلاثة في حرف يحكم عليه بالشذوذ . قال ابن الجزري في النشر^(١) : بكل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً ، وصح سندها فمضى القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحمل إنكارها ، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها ،

سواء كانت عن الأئمة البعة أم عن العشرة أم غيرهم من الأئمة المقبولين ؛
ومنى اختلف ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضيعة أو شاذة أو باطلة ،
سواء كانت عن البعة أم من هو أكبر منهم . هذا هو الصحيح عند أئمة
محققين من السلف واختلف ، صرح بذلك الامام الخافض أبو عمرو عثمان
ابن سعيد الداني ، ونص عليه في غير موضع الامام أبو محمد مكي بن أبي طالب ؛
وكذلك الامام أبو العباس احمد بن عمار المهدوي ، وحققه الامام الخافض
أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق المعروف بابن أبي شامة . وهو مذهب
السلف الذي لا يعرف عن أحد منهم خلافة .

[للبحث بقية]

حور محب

للدكتور أحمد مبرور

لا نكاد نعلم عن أيام حدائقه ولا عن عهد صباه شيئاً . وإنما نعلم أنه ولد في «حات نيسوت» وكان ذلك في عهد فرعون مصر «امينوفيس الثالث» وحوالي عام ١٣٩٥ ق م . وهو زمن كانت الخدمة العسكرية فيه سبيل التقدم . على أن الفتى لم يدخل الجيش وهو يختلف إلى الميادين ، وإنما دخله وهو رابط أيام السلام في «منف» . لأن أمور الامبراطورية في ذلك الوقت كانت قد استقرت ، وجلس عاهلها على العرش ، يتمتع بشمرات الجهاد من أيام أسلافه ، ويستمرى الطيبات من نعيمها ولذاتها . والسجيب أن الوقت الذي دخل فيه الفتى في خدمة الجيش ، كان أدياء العصر يزعمون من اقبال الشباب على الجيش وانصرافهم عن صناعة الأدب والكتابة ، وكانوا ينعمون على الجيش ، ويسطرون القصص والطوال من مقطوعات الأدب ، يصورون فيها تلك الحياة الخشنة التي يحياها الجندي ، ويصورون فيها بؤسه ورقة حاله ، وكيف أن النعمة تنفر من حياة الجند وتصد عنها ، فتتركها خشنة قاسية لا لين فيها ولا رحمة ، وإنما هي حياة أشبه ما نكون بحياة الدواب والانعام .

والظاهر أن الفتى لم يقبل على الجيش الا بعد أن تعلم الكتابة وحذق فنونها ، وسرى عند اللقى في درس حياته ، أنه لم يكن من عامة الكتاب ، وإنما كانت ثقافته ممتازة ، يشير الى ذلك نغمة بالانتساب الى رب المعرفة ، واعتباطه بما رزقه من أسرار العلم والثقافة ^(١) وليس من شك في أن ثقافة الفتى في صباه

(١) يشير الى ذلك تمثاله المعروف ، وما بقي عليه من نصوص توحى الى قيمة الرجل من هذه الناحية . انظر ص ١١ آثار المعرفة فهو جعوق (= توت) رب الاشمونين ورمز العلم والمعرفة والحكمة .

قد أُناحت له الاطلاع على ما صور الأدياء من حياة الجند ، ولكنه لم يصد عنها ،
و لم يهرب منها ، وإنما دخلها مقبلاً عليها ، راضياً بها ، دخل يخدم في إدارة
الجيش ، فبلغ فيها منصباً يساوى منصب « مدير القرعة » أو ما يشبه ذلك .

ثم بدأ « حورعبد » يلعب دوره على مسرح السياسة المصرية أيام « أمينوفيس
الراج » ، وظل التوفيق يلزمه ، حتى سوى له العجائب من الأمر على عهد
« توت عنخ آمون » ، إذ وصل الى مركز في سياسة الدولة لم يصل اليه واحد
من قبله ولا من بعده ، وما قدر صاحب العرش أن في « حات تيسوت »^(١)
ذلك الجندي المجهول ، قد ولد ليجلس من وزائه على العرش ، وأن « رب »
اقلبيته الصغير « حورس » ، قد كان يدخره لعرش « آمون » . زعم « حورعبد »
أن ربه هذا ، قد كان صاحب الفضل عليه . تبناه طفلاً ، وجماع صغيراً ،
ورباه ناشئاً ، ورفاه حتى جعله على رأس الناس . وظل يرعاه ويكفله ويسدد
خطاه ويهديه حتى دفعه على العرش . ومن قبل أعجب الله ملكه ، وملا
رأسه وقلبه وعينه ، حتى لم يديجده في البلاد نظيراً ، فجعله أول رجال دولته ،
وعهد اليه بقانون الدولة يهذه وبرماه ويشرف على تنفيذه^(٢) .

جاء في سيرته : أنه كان ، عزيز الجانب ، رفيع المقام ، وأنه كان موقفاً يعجب
الناس بحديثه ، إذا ما هو وقف بين يدي مولاة يتحدث اليه في أمور الدولة
وسياستها . كما كان فرعون يسر بحديثه ، ويرضى عن رأيه ، ويضبط بتصويبه
كلما استمع اليه^(٣) . ويحدث الرجل بنعمة الله عليه فيقول : « إن فضائل
أرباب البلاد الكبرى مثل « بتاح » و « تحوت » ، قد استقرت في نفسه فلائها ،
وليس من شك في أن نفوذ الرجل قد غدا قوياً لا يكاد يتنازع فيه أحد ،
وأضحى سلطانه واسعاً لا يكاد يجد له حداً إلا على أبواب العرش ، ولم يكن

(١) « الحامسة الثانية للاقليم السابع عشر من أقليم الصعيد ، ولعل أمياً » من آثار ذلك
الاقليم ما زالت تدخرها الأرض حول قرية الشيخ فضل ، أو بلدة القيس من أعمال مركز
بنى سزار ، من اقليم النيا .

(٢) انظر تلويح منف . Paulwi, Ahmad, Memphis Als Zweite Landshauptstadt .
im RN.

(٣) انظر نفس المرجع السابق .

يمنحه من الوصول الى العرش عجز ولا ضعف ، وإنما حال بينه وبين العرش يومئذ خلقه الكريم ، ورغبته الصادقة في تجنب بلاد شر الفتنة ، وجعله مصلحة وطنه وخير أمته فوق كل اعتبار . فلينتظر إذاً حتى يتهاى له العرش فيقدم نفسه اليه ، بعد أن وصل الى منصب رفعه الى درجة الوصاية على عرش الملك الصبي ه توت عنخ آمون «^(١١) وبعد أن آلت إليه إمارة الجيش ، واتخذ من منف قلعة له يدير منها دفة الأمور جميعاً .

جاء في أخباره ، أنه ظل يدير دفة الدنيا على شواطئ النيل أعواماً طوالاً ، وأن أصحاب الأقواس^(١٢) قد جاءوا اليه ضارعين خاشعين ، يدون أنفسهم وأبصارهم الى طلعه وييسطون اليه أكف الضراعة أن يرعاهم ، ويمجدونه كحدم فرعون وذاعت هيئته في قلوب الواقعين تحت سلطان مصر .

ودعا الناس له بطول العمر ، والعافية والسلامة ، كما كانوا يدعون لصاحب العرش . على انه ليس من السهل ان نتصور أن حب فرعون الصبي الرجل ، وإقباله عليه ، واطمئنان القصر اليه قد هيا له سبيل الوصول الى ذلك المنصب المظلم ، فجعله وصياً على العرش ، ونائباً عن فرعون في ادارة شئون الدولة . فلم يكن فرعون الصبي من القوة بحيث يستطيع أن يهب الناس ما يشاء من تهود وسلطان . ولم يكن «حور محب» — على براعته وشدة بأسه — بقادر على القدرة على الاستقلال بالأمر ، وإنما كان يشاطره بعض بقوده ، داهية من دهاة السياسة يومئذ ، هو ذلك المعجوز «آي» الذي خدم في قصر فرعون «امينوفيس الثالث» ، نخب أمور القصر والسياسة جميعاً . ولمس في القصر نواحي الضعف أيام «اختاتون» وخليفته ، وسهم في حركة الثورة الدنية أيام «العارنة» نخب فيها وعب ، وتفننل في شئون القصر فعرف أسرارها ، كما فعلت زوجته وكانت مرصفاً للنفر تبقى .

(١١) انظر تاريخ منف . وأخيراً ذلك البحث القيم الذي نشره «كورت فليجر»

عن حياة الرجل ، باللغة الألمانية Flisger, Kurt, Haremheb.

(١٢) أصحاب الأقواس فريق من بدو الصحراء ، عرفوا بميلهم الى الثورة والمعيان فأكثر فراعنة الوادي من غربهم ، وأخذهم بالمتنب والشدّة ، ليخضعوا لآراة السلطان المصري

انظر ص ٧

على أن أموراً أخرى قد ساعدت الرجل على بلوغ ما انتهى إليه . فهارته السياسية ، ومعرفة بطباع الناس ، وسلطانه الواسع على رجال الجيش ، واستغلاله بذلك السلطان ، يضاف الى هذا قوة ارادته ، وحسن كياسته ، ولباقته في ادراك الأمور ومعالجتها ، ثم تقدير العارفين من الناس لكل ذلك ، فقد كانت هذه جميعا من العناصر القعالة التي أثرت في حياة الرجل ، وبناء مستقبله .

وليس من شك في أن « اختاتون » كان قد اطمأن الى كفاءة الرجل ، واستراح الى ما رفع عن كاهله من عبء ذلك الحل السياسي الخطير ، ولعله رأى في حورمب دروا يتي به ثورة الجيش على القصر ، في وقت كانت أمور الامبراطورية كلها تضطرب فيه اضطرابا عجيباً ، وتندرب وادرب اضطرابها بشر مستطير . فآثر « اختاتون » يومئذ أن يترك أمر الجيش والادارة لحورمب ، لينصرف هادئ البال الى تنمية أثره الديني .

وليس في سيرة « حورمب » كلها ما يشير الى تورطه في حركة « اختاتون » ، فلا هو لها ولا هو عليها . ولكنه بقي في منف صادق الوعد لب اقليمه حورس ، معظما لشعائر الأرباب الأخرى ومن بينهم آمون . وفي ذلك ما يدل على قوة مركزه ، واعتداده بسلطانه المسكوب ، ومن المرجح أن يكون « اختاتون » قد أدرك مبلغ سلطانه ، وقدر نفسه وقوته ، فلم يجرأ على دعوته الى الدين الجديد ، وإنما آثر أن يترك له الادارة والجيش ، ويكتفى من وراء ذلك بالعاقبة والسلامة .

واستطاع « حورمب » أن يحتفظ بسلطانه السياسي ، بل دعمه وقواه أيام خلفاء اختاتون ، واليه وحده يرجع الفضل في المحافظة على كيان الدولة ، وتجنب البلاد شر الثورة ، وتأمنها من عوادي السقوط في تلك الأيام العصيبة .

وليس من شك كذلك في أنه كان صاحب ذلك التدبير اللطيف في اخفاق تلك المؤامرة الهدامة التي دبرتها « تريتني » ، وأدبرها لها طيش أعوانها من الخونة ، عندما عازمت على تسليم عرش فرعون الى ملك الحبشيين . فشاء الله على يديه أن ينقذ كرامة العرش الحق ، من عار الخيانة . ولو لم يكن للرجل في سيرته

كلها غير هذه المكرمة لكنى . حبه من كل دنياه تلك المكرمة ، فطلبها في تاريخ الرجال قليل ، وهى وحدها كافية بأن تجعله على رأس أجيال هذا الوطن . وهى وحدها كفيلة بأن تكتب له في تاريخ الوطن المصرى صحيفة الشرف واخلود بحروف من نار ونور .

لعل فرعون الصبي «توت عنخ آمون» قد كان يومئذ يعلم بهذا كله ، ويقدر أن «حور حبه» بفعله هذه قد حفظ له عرشه ، وحصل له بناء تلك الامبراطورية التى أهملها سلفه ، فبالغ في اكرامه ولم يستكثر عليه شيئاً . كان الرجل ينجى الى القصر بين الحين والحين ، ليمسح بين يدى ملكه شئون السياسة ، ويدير له أمرها ، فكان يستقبل فى القصر استقبالا رافعاً ، ويصدق عليه فرعون من ذهب القصر ما يلقى بمقامه ، ويدل على قدره ورفعة مكانه عند الملك ومن دلائل عظمته وارتفاع قدره عند الملك والشعب ، أن يوضع تمثاله في معبد «بتاح» بمدينة منف ، وهو تمثال يصور الرجل على هيئة كاتب من كتاب فرعون ، وقد جلس متربعا ، ونشر بين يديه قرطاساً من البردى ، فيه تمجيد لرب الكتابة وحامى أصحابها الاله «نحوتى» . وأعطاه فرعون فوق ما ذكرنا ادارة محاجر الدولة والاشراف عليها ، ولما اطمأن الى إقامته في منف ، وقدر أن تدركه فيها منيته ، بنى لنفسه قبرا في جبانته ، تشير بقاياها — التى نشرتها الأيام بين مختلف متاحف الدنيا — الى ما شاع على صفحات جدرانها من جمال فنى رائع ، لا يكاد يخفى ما فيه من أثر فنون العازنة . وفى رسوم القبر ما يشير الى فضله فى اخضاع بعض شعوب الأرض لسلطان ملكه ، ومثل ما نال من جزاء على ذلك :

أعطى الزمان ، لما قبلت عطائه وأراد لى ، فأردت أن أتخيرا

ما فكرت فى موقف «حور حبه» بعد وفاة «توت عنخ آمون» الا وذكرت هذا الشعر الذى يمثل إياه المتبنى وكبرياءه ، والمتبنى كان شاعراً بكذب ، ويصف نفسه بما ليس فيه . ومن عادة الشعراء أن يقولوا غير ما يفعلون . الا أن «حور حبه» كان صادقاً فى إياه . والمؤرخون يتساءلون عن موقفه بعد وفاة فرعون ، وعن سر إحجامة عن السير الى طيبة ليلبغ العرش ،

خفو قد ترك الشيخ يسعى الى العرش فيعتليه ، ومن المرجح أن يكون قد أمانه على ذلك . ومهد له السبل راضياً ، وكان في مقدوره أن يسير الى طيبة بكتيبة من رجال الجيش ، وأن يعتلي العرش في سهولة ويسر . ولكنه آثر أن ينتظر ، وأن يكون أكرم مما كانت الأيام تنتظر منه ، كان يؤثر أن تخلو له السبل الى العرش فيلقاه في انتظاره ، لأنه كان يقدر كرامة انسانيته ، ولا يريد أن يحملها على ظهر الحوادث ، تضطرب بها بين أيدي المقادير ، فتتحرف به عن ذلك الطريق الكريم الذي اجتفاه لنفسه ، ولعله كان يقدر — وهو الخازم البعير البعيد النظر — أن الشيخ على حافة القبر ، وانه لن يكون من الحكمة أن يثير الفتنة ليرده عن العرش ابتغاء الوصول اليه من دونه . ولما تمهيأ له العرش وناداه الى نفسه ، ركب الى طيبة على رأس كتيبة من رجال جيشه ، فاستقبله الشعب في طريقه اليها استقبالا راثماً ، وبلغ المدينة في يوم عيد « آمون » ، وأذاع على أهل طيبة أن أباه ورب إقليمه « حورس » ، قد جاء به رب طيبة ليتوجه ملكاً على الوادي ، وارتاح الناس لذلك ، وتهلل « آمون » عندما استقبل ضيفه الكريم حفي ركا به ولده العظيم « حور محب » الذي جاء ليتقبل الملك والتاج والعرش . على أن التتويج قد أجريت مراسيمه وطقوسه بعيداً عن أعين الناس ^(١) فأخذ آمون بيد الرجل الى مقصورة ابنته العظيمة ربة السحر ^(٢) فلما كادت

(١) الظاهر ان « حور محب » كان يخشى ثورة الكهان من رجل آمون ، فقصده الى طيبة محتاطاً لأسره ، ولم يشأ أن يطلب انك من يد « آمون » خشية ألا يعترف الكهان بحقه فيه ، لأنه لم يكن أميراً ولا من بيت امارة ، أعلن أنه إنما يجلس على العرش بوزارة رب ابيه « حورس » ، ولعله قد أعلن رغبته الى الكهان في أن يجعلوا مراسيم التتويج سرية ، خشية أن يظهر الشعب على أمر يريد إقصاءه ، ومن الجائز أن يكون قد أسر الى الكهان بزمه على بلوغ العرش ، أرادوا أم لم يريدوا .

(٢) ربة السحر ، لقب كانت توصف به بعض الاناث من المعبودات المصرية ، ثم أصبح وقتها على تلك الحية المقدسة ، يقدون تماثلاً على جبين التاج الفرعوني ، ولقد عزز المصريون السم في فيها ، وتحيلوا فيه النار ، همحوها الى الشمس ، ثم رمزوا بتلك الحية الى عين الشمس ، ولما كان آمون نفسه يمثل الشمس ، فنه اتخذ من تلك الحية ابنة له ، وأسمها عينه . (أي رمزها الى عينه) .

تقبله حتى همت إليه فخيته ، واحتضنت جماله ، ثم ثبتت نفسها على جبينه ^(١) وبين تحليل أرباب البلاد جميعاً ، وضع «حور» لقباً للملكية ، ثم وضع له أمون «تاج الملك على مفرقه ، ومنحه السلطان على كل ما تشرق عليه الشمس» وبات أصحاب الأقواس تحت قدميه ^(٢) قهلت السماء ، وابتهجت الأرض ، واعتبطت قلوب أرباب البلاد ، وبلغت أفراح الشعب عنان السماء . وانتشر السرور بين الكبار والصغار ، وعمت البهجة أرض النديار من أدناها إلى أقصاها .

ولما تمت مراسم التتويج ، وانتهى الناس من أعيادها ، واطمأن الرجل إلى عرشه ، غادر طيبة إلى الشمال ^(٣) : بينما أخذت الحكومة في تطهير البلاد من آثار «اخناتون» وخلفائه الثلاثة ، فعجت أسوارهم من آثار البلاد الرسمية ، وحل محلها اسم «حور» . وذهبت الحكومة إلى أبعد من ذلك فأنكرت أيام حكمهم ، وجعلوا عهد «حور» من وراء أيام دامينوفيس الثالث مباشرة . وطاحت الحكومة بمعابد «أتون» في الكرنك والاقصر ، كأنما زلزلت بها الأرض . واستعملت ألقابها في العائر الجديدة التي أمر الملك بإقامتها لأمون . وأكلت العائر التي بدى بتشيدتها على عهد «نوت» عنخ أمون ، وجددت أماكن العبادة من أطراف الدلتا إلى أقاليم النوبة . وزعمت الحكومة أنها أرجعتها

(١) كان المصريون يعتقدون أن تلك الحية تستطيع أن ترد النسر عن جبين فرعون ، طبعت بسهم من نلر ، تعلقها على وجه كل من يحاول الاعتداء عليه . وكان كهنة أسنك يدعونها في صلاته عند كل صباح أن تكون برداً وسلاماً على جبين اتاج ، وجعلها حمية بصلياً أعداء فرعون .

(٢) لم يكن المصريون منذ مطلع تاريخهم يكتبون ببعض سلطنتهم على هذا الوادي حسب ، وإنما كانوا يمدونه على قبائل أخرى تجاور هذا الوادي ، ويكثر يعبأ من الاقارة على الحدود . وكانوا يتساحون بالنفس ويجيدون صناعة الرمي . منهم من ضل في أنفى الجنوب ، ومنهم من نزل في أنفى الشمال ، ومنهم تلك القبائل الشيرة التي كانت تنزل على حدود النوبة الشرقية . ثم بدو الصحراء من شمال شرق الوادي ، وسكن الصحراء لثبية من غرب مصر ، ثم سكن جزائر البحر ، وأخيراً قبيك من أخريان لم يزل اتاريج يجعل مكنتها من حدود مصر ، مما قبيلة «البدتيوش» وقبيلة «الشاتي» .

(٣) عله أن يكون قد قصد إلى منف ليجهز حمله على آسيا لتأمين سلامة الامبراطورية .

الى حالتها الأولى، فبدت كما كانت في فجر أيامها من عهد الشمس^(١) وأصلحت
 الرسوم المشوهة فعدت أجل ما كانت^(٢) واستردت انعابها أوقافها التي
 سلت في عهد اخناتون، وزيد نصيبها من الخير والعطاء، وأعيدت الى رحاب
 الآفة تحرايت والضحيا. وقدمت على هياكلها الهدايا من أواني الذهب
 والفضة. ومنح فرعون معابد الدولة كثيراً من الأراضي والأنعام، ورصد
 لها الكهان والسنة والعائ والحراس والكتّاب. وكان الناس يعرضون
 الى ربهم في صلواتهم عند كل صباح، أن يشمل ولده الملك بالبركة والرعاية.

حور محب أبو الشعب وصديق الفلاح

على أن فرعون، الذي فعل كل ذلك من أجل أرباب البلاد، فإرضى في نفسه
 عاطفة الدين، واكتسب بذلك قلوب الكهان والمؤمنين، قد كان يؤذيه ما رأى
 من حال الشعب. فالفلاح المسكين قد أهمل حاله، واشتد بؤسه، بعد أن تجرع
 من مرارة العيش قبل أيام «حور محب»، فشرب منها بالكبير وبالصغير. لأن
 الثورة قد أعنت الشعب، وصرفت رجال الحكم والادارة الى جمع الضرائب
 لفرعون، وفرعون منصرف الى الاهتمام بشئون عقيدته، والى مقاومة الثوار
 من كهان آمون. وآية ذلك أن أضحت ادارة الدولة فاسدة، وأخذ رجالها
 يرهقون الفلاح ليملاوا بطونهم وجيوبهم، وليجمعوا المال لأعمال فرعون.
 ورجال الجيش لا تجرى عليهم أرزاقهم. فيمسكون الفلاح يأخذونها من قوته
 ودمه. والحكومة تسعى لتحصيل الضرائب فتطلبها من بين جده ولحه.

(١) ان يكون ذلك الامن باب التخرن فاعيدته حيث يعود الى أصله بعد تزيينه ،
 أما المقصود « بعد الشمس » فهو أقدم عهد المدينة انعمرية ، أيام أن عرف المصريون
 بناء الحضارة .

(٢) شوهت أكثر رسوم المعابد أيام ثورة اخناتون ، حينما عمد اتباعه وسريده الى هدم
 آثار آمون ومن عداة من أرباب البلاد ، تمهيداً لاعتناق دين أشك وفرسه على الناس . فلهذا
 حور محب ، أخذت حكومتها في ارجاع الحال الى ماكانت عليه قبل أيام التخرين . حتى ان أمر
 الاصلاح لم ينته في أيام حور محب ، وإنما ظل ممتداً الى عهد سيتي الأول .

قوتاع وحور محب، من حالي الشعب، وعزم على اصلاح شأنه، وتأمين رزقه، وتوفير سعادته، فعد الى اصدار قانون ينظم به حياة الأمة، أملاه بنفسه على كاتبه، ثم أمر به فسجل ووضع تحت أعين الناس في معابد البلاد "سكري"، ثم فرض على من يخالف القانون أشد أنواع العقاب وآلها. يستوى في ذلك لديه كبراء الأمة ومن كان صغيراً. فهو يحصى الفلاح من قسوة رجال الإدارة حين جمع الضريبة، ويترنل باغتشين منهم من العقاب والعداب ما تهتر له قلوب الجبابرة. انه ليجدع أنوفهم، ثم ينفون بعد ذلك الى القلاع الواقعة على الحدود الشرقية من دلتا الوادي. ثم ضمن حقوق القصر في الأخشاب التي تؤدي اليه، وحماية الفلاح من أداء الضريبة مرة أخرى ان هي فقدت في طريقها الى دواوين الدولة. وازال العقاب بمن اعتدى عليها أو كان سببا في ضياعها. وحي القانون كذلك نصيب المعابد من أوقف الدولة، وكان الحراس يبيعون أمر الاعتداء عليها مقابل رشوة تتألف من يد السارق. ويتجنزى المرتشي بجدع أتمه، أو تقيه الى الحدود الشرقية.

وفي القانون ما يشير الى البر بالعبيد والجواري، والخص على معاملتهم بالحنى. وذلك يدل على حسن صروعة فرعون وكال إنسانيته. وفيه ما يؤمن الفلاح من عدوان الجند، وقد كان فريق منهم، يرايطون في شمال البلاد وجنوبها قبل أيام حور محب. ويسلبون الفلاح ما كان لديه من جلود الأنعام التي كان يؤديها ضمن ما يؤدي من ضرائب الى الحكومة. يأخذها الجنود

(١) سجلت مواد القانون على لوح حجري طوله خمسة أمتار، وعرضه ثلاثة أمتار، ولقد عثر عليه في أيام العالم الفرنسي جاستون ماسبيرو الى جوار باب من أبواب السركك عام ١٨٨٢. كما عثر على آثار من صور هذا القانون في معابد أخرى، مثل معبد ايدوس. أما النجمات العلى على هذا الأثر، فنستطيع أن نقرأ نتائجها في المراجع الآتية:

(1) G. Maspero, Note on the life and Monuments of Harmhab (in Davies-the Tomb of Harmhab and Tont ankh Anun, 1922—

(2) Breasted, Ancient Records, III, 8, 45, 67.

(3) Lacaw, Stèle du Nouvel Empire, I, 263. (4) Herbert E. Winlock, Bulletin of the Metropolitan Museum of Art II, New York, October MCMXXIII.

غصياً ، بعد أن يوسعوا الفلاح ضرباً وجلداً بالسياط . وعمت شكوى الفلاحين يومئذ من جراء ذلك كلما جاءتهم رسل الحكومة تطلب اليهم تلك الجلود ^(١) فلما سن حورمب قانونه المذكور ، جعل من مواده ما يقضى بتوقيع الجزاء على كل جردى يسلب الفلاح شيئاً من تلك الجلود ، وذلك بضربه مائة جلدة ، ثم يشق جلده بعد ذلك في خمسة مواضع ^(٢) ، ويقضى القانون كذلك بإزالة العقاب الصارم بمقتضى الضرائب حين يتواطئون مع المحصلين بغية الكسب والغلاب ، ويتنظم تحصيل الضرائب المفروضة على محاصيل الخضر المزروعة في أرض التاج . كذلك نظم القانون طريقة تحصيل ضرائب الحكومة من محاصيل الأرض وغلاتها جميعاً . كما حدد شروط تعيين القضاة في محاكم الدولة ، فاختارهم من أحسن الناس سيرة ، وأكرمهم خلقاً ، وأجرأهم قلباً ، وأظهرهم لساناً وأعظمهم بدأ . وحرّم على القضاة أن يصادقوا أحداً من الناس ، أو يتهادوا مع الناس ، أو تكون بينهم وبين الناس معاملات مالية . أما من ثبت للدولة أنه حكم بغير العدل ، وتخطى حدود ما نص عليه القانون ، فجزأه الموت .

وهكذا كان « حورمب » ، رجل حزم وعزم ، لا يلين في الحق ، ولا يأخذ في تنفيذ لومة لأثم . رد على القوانين المصرية حرمتها وجلالها ، فجنب البلاد شر الظلم ، وطهرها من آثار العت ، وصفاها من شوائب الباطل . وليس أدل على حزم الرجل وصدق وقائه لشعبه من تصريحه حين إصدار القانون : إذ يقول :

« اننى قد وضعت لضيان رفاهية شعبي » ثم يخاطب رجال حكومته آمراً ، فيقول : « تعذوا أوامرى (فى تطبيق مواد هذا القانون) فانى قد رأيت فى هذه البلاد ظلماً شديداً » . ومن ذلك يتضح لنا أن حورمب قد كان مصلحاً ومشرعاً وقياً على تنفيذ ما أصدر من قوانين ، حريصاً على تطبيقها بالعدل ، وكان فوق ذلك كله انساناً قل أن نعرف له فى تاريخ الملوك والحاكين نظيراً .

(١) الباب ان تلك الجلود قد كانت تمنح اليها المصانع الحرية ، توشى بها الدروع ، وتصنع منها كائنات السهام ، وتزود منها عدد الخيل ، وعجلات الحرب .

(٢) انذالم يكن ذلك من باب القسوة مبالغة فى العقاب والتعذيب ، فمن الجائز أن يكون المقصود به ما يقع عادة من تشقيق يجرحه الطيب بعد الضرب لصرف الدم المحبوس من وقع السياط .

حور محب الملك ، الكاتب ، المثقف

ملك التاريخ تمثالا للملك من الجرائيت الأشهب^(١) بنثله بالحجم الطبيعي ، وقد جلس متربعاً ، وارتدى من اللباس ما كان يحمله أهل الباس من أيام الأسرة الثامنة عشرة . وفي ملاح الرجل ما يشير الى ذكائه ورقته ، ودماثة خلقه وهذوه نفسه . بل إن فيه ما يشير الى كثير من مظاهر الصبا تكاد ترد الرجل الى نضرتة وربيعان شبابه . ولعل ذلك أن يكون أثرأ من صدق الفنان ودقته في الاخراج في ذلك العهد ، أو لعله أن يكون أثرأ من مظاهر عهد العارفة ، حيث كان المثال يخلع على إخراجة كثيراً من مظاهر الملك وحركاته ، كما كانت الحال في بعض عصور التاريخ الحديث^(٢) . وظاهر من هيئة الرجل انه قد نشر بين يديه فرطاساً ، ووضع دواته على ركبتة ، ثم أخذ في التسطير . وظاهر من أثر القرطاس ان حور محب كان يسطر انشودة في مناقب المعبود «نحوتى» رب العلم والمعرفة والثقافة ، وكاتب الآلهة ، وحامى الكتاب واهل الثقافة على هذه الأرض . وليس من شك في ان تلك الانشودة ، قد كانت من القطع الأدبية الرائعة التي كان يحفظها المصريون من اهل العلم والمعرفة في ذلك الوقت . ونستطيع ان نتبين مما تبقى بين يدي الكاتب من آثار تلك الانشودة « ان نحوتى يهذى الضال ، ويذكر الغافل ، ويعلم الناس الأسرار المقدسة ، ويجرى أقلامهم بما يوحى الى قلوبهم وعقولهم من بدائع القول ، وهو الذى يذهب الى العالم السفلى ويعرف كل من فيه ، ويسجل اسماء من فيه في كتابه ، ثم هو بعد ذلك هادى موكب الشمس في رحلتها النهارية عبر السماء ، يحمى بها بعلمه ، ويدفع عنها شر الحية الفتاك . ويذبل الكاتب تلك الانشودة باسمه والقباه ، التى يتبين.

(١) يوجد ذلك التمثال في متحف نيويورك بتوليات المتحف الاسميكية .

(٢) مثل هذه الظاهرة قد شاعت في بعض البلاد الأوروبية فقد الناس بنبؤ الأول واثناك وأطلق قياصرة الأناس شواربهم على نحو معروف ، فقدم النبلاء ، والأعيان ، وأسماء الجيش . ولم يكده القواد الفرنسيون يرون بونابرت يضع يده على صدره من داخل سترته حتى قلدهه ، وكان المتألون والمصورون لا يخرجون رسومه الا بهذا الوضع .

منها أنه كان في درجات الأمراء ، يعمل الروحة عن يمين فرعون . ثم ينح
منصب أمير قواد الجيش المصري : ومنصب وزير فرعون .

وعلى قعدة اثنتي عشرة رجاء يضرع فيه الكاتب الى « تحوتي » : « أن اشهد لي
شهادة عند : « باني كنت اشد رجاء لبلاد استقامة ، بل ينسب الي مكرهه ،
وما كنت لأنكره لو وقع مني ، وأني قد تقحت قوانين القصر : وجرت أموره
بتدبيره ، ولا يكن هناك شيء تعيب معرفته عن إدراكي : كنت هاديا لكل
إنسان : حريصاً على أن يعرف كل امرئ ما يجب عليه : دون أن أنسى
الواجب علي ، وكنت أبسط آرائي بين يدي الملك في كل شيء ، وأذكره بكل
ما كان مضوياً . ولا أمعن شيئاً من آراء فرعون ، كما كنت أصدر تعانبي الى
جلس البلاد : مشغوعاً بآراء الملك »

ويشير ما في الأثر من توجيه الكلام الى أرباب منف ، مثل « بتاح » ، و « سخمه » ،
و « بتاح سوكر » ، و « اوزيريس » الى مكان ذلك التمثال في المعابد المصرية ، فهو
قد كان في معابد « بتاح » من غير شك ، ومن المرجح أن يكون قد وضع في مقصورة
« تحوتي » ، وكان موقعها غالباً في المكان المعروف اليوم باسم « حوض الوسادة »
من أقسام أراضي دائر التاجية حول قرية ميت رهينة ^{١١} . مهما يكن من شيء ،
فإن التمثال قد كان موضوعاً عند مدخل المعبد الذي وجد فيه ، كما كانت تماثيل
بعض مشاهير الرجال مثل « امينوفيس الحكيم » ، والوزير « بارامسو » على
أبواب الكرنك . وكانت هذه التماثيل تحمل بين نصوصها ضراعة تستلفت أنظار
الزائرين بالكلمات الآتية : « على كل من يدخل المعبد من كبانه ، ومن نبله .

(١١) أرجح أن تكون مقصورة تحوتي في هذا المكان من أقدم المندبة ، إذ عثر
بطريق الصدفة ١٩٤١ ، على تمثال لمسيسك في يده في دورا شيخوخة الثانية . وواضح
مما عليه من نصوص ، أنه كان موضوعه في رحاب تحوتي ، ولن يبدو غريباً أن يفعل الملك مثل
ذلك في شيخوخته المتأخرة ، فهو قد أهاب وتعب ، ووقف ينتظر أجله ، ضامناً في أن يهديه
رب المعرفة الى شيء من أسرار ذلك الغيب الذي ينتظر أن ينسحب به اليه العمر بعد حين .
والأثر ما يزال قائماً في هذه بيت الآثار بميت رهينة ، ولقد بحث أصله وأثره ونظر في نصوصه
تلميذي وصديقي مصطفى الأمير انظر مجلة مصلحة الآثار عدد ٤٢ : ٤٢ .

قعر قرعون ، أن يسلّوا من أجلى ، (أن يصلوا على) وأن يصبوا الماء رحمة في^{١١} ، وليكونوا على يقين من أن مثل ذلك سوف يقع لهم بعد عمر طويل . وأنتم يا من تنجسون الى رحاب الآخرة ، عرجوا على لأشهد صلاتكم ولاستمع الى دعائكم فزفحه الى عينيّ بصر قرعون . » .

وليس من شك في أن مثل ذلك قد كان مقصودا من وضع تمثال حور محب عند معابد منف . وليس من شك كذلك في أن بعض الحجيج من العارفين القاريين ، قد كانوا يؤذون به . ويقربون له ويترحمون على صاحبه . يفتخون عنده الوسيلة ، ويطلبون اليه أن يشفع لهم عند رب الخلود . وآخرون يلبسون القتراس المنشور بين يديه ، ثم يرفعون أصابعهم الى وجوههم : يمسحون بها على شفاههم وعيونهم ، اتخاذا ليركة العلم والمعرفة والهداية ، وكان من آثار ذلك أن رقت الكتابة وغدت باهتة اللون في القتراس . وشبه بذلك ما وقع لتمثال القديس بطرس على باب كنيسة في روما إذا أكلت بعض أجزاء قدمه شفاة المتبلين .

كلمة الختام في سيرة حور محب

من كل ما ذكرنا من تاريخ الرجل ، يتبين لنا أنه قد كان من لطف الله بمصر ، أن يكون زمام حكمها بين يديه ، في تلك الفترة المليئة بالحوادث الجسام ، التي ينوء بها كاهل القرم الجند الصبور ، والتي كانت فيها أحوال الدولة وأمورها في أشد الحاجة إلى خبرة حور محب وبعد نظره ، وإلى شجاعته وحسن تصرفه . فهو قد كان جنديا بارعا وسياسيا منقطع النظير ، أمضى أيام الصبا والفتوة في قاعدة الديار العسكرية : فوضع من لبانها ، ونشأ في أحضانها ، ثم استقر فيها يرقب الحوادث من بعد قريب . كان ينظر الى الأفق البعيد ،

(١١) في هواء الديار المصرية حرارة تحرق الحجر وتذيب الصخر ، وتجعل أهل هذا الوادي من أشد الناس شجورا بنسبة الماء : يطفئون به ثلما حلاتهم وحرارة جنودهم أيام الصيف ، وأشد الناس تقديرا لنسبة الماء الشدجوني منهم في الصحراء ، حيث كان المصريون يتخذون قبورهم وهناك قدم المصريون حاجتهم الى الماء في ذلك العالم الجاف المحرق ، فكانوا يطلبون الى الأحياء أن يصبوا الماء رحمة بأرواحهم .

ويرقب فيه شاقب بصره ما تحفظه يد الزمن من حظ مصر ونصيبها من عطاء التاريخ . فإذا هو يرى سفينة الوادى فى بحر لجلى يضطرب باطنه وظاهره بمختلف العواصف والأنواء ، وكأنما يشاهد من بعد ذلك موج من فوقه موج ، من فوقه سحب ، ظلمات يحضها فوق بعض ، وأهوال من مروحات الأيام يتابع بعضها بعضاً . وإذا صوت هذا الوطن الحبيب يناديه من قلب تلك السفينة التى تتمزق ، فلا يحجم ولا يتردد ، وإنما هو يقبل عليها إقبال الوائى المؤمن ، ثم يأخذ بذقتها فيثق بها العباب بنور إيمانه وينور عقله . فلا تزال الأقدار تحدوها بين يديه ، حتى يدفعها الله الى بر الأمان والسلامة . عاج حور محب أموره أول الأضر فى كثير من الرفق والناة ، ولم تكن معالجة الأمور يومئذ بالشئ الهين ، لأن ثورة الدين قد قسمت البلاد يومئذ فريقين ، كلاهما قوى أثر بعيد الأثر ، شديد الخطر فى حياة هذه الأمة .

ولم تكن المناداة بالأصلاح يومئذ بالشئ اليسير ، فالبلاد تضطرب بالثورة فى الداخل ، وأقاليم الأمراطورية تهتز ، وتندثر هزاتها بالشئ فى الجنوب والشمال ، وهبة أنصر قد رقت وبهت لونها حتى كاد يشمعى من هذا الوجود ، والبلاد كانت تسير الى أهوة وتحدرد الى الهاوية . بعدما بلغت قمة المجد وبعد ما بلغت من عزها ونهضتها أيد آفاق السوء ، وليس ينقل كواهل القادة والزعماء فى هذه الدنيا مثل قضايا الأمم الفنية بتراث ماضيها . ومن العير كذلك فى تاريخ الأمم أن توقظ عواطفها وحى تماجى سكرات الموت السياسى . إلا أن توفى الى رجل فذ من الناس ، علم بمواضع الزلل ، خبير بمزلق الأمور ، بصير بمواقبها صبار مؤمن واسع الحيلة ، يعرف عند الجذ أين يضرب فى حوادث الأيام ضربته ، وأيان تهدف .

لقد كانت مصر يومئذ من مد إرادة القضاء وجزر ، لانتكاد تطلعت لتبحث لها عن متخذ ، حتى يدورها بعيداً مبعثراً بين أهوال الدهر والسياسة : فكأن آمنون يطعمون فى العرش وبيرون الوصول اليه حيناً بعد غياب شمس الأسرة الحاكمة . وبعض العارفين بقدر الرجال ، يتطلعون الى حور محب ، ولا يكاد

أحدهم يلحظ بين آماله نزعة الى العرش . وقد كان الرجل — فيما نعلم — خبيراً بأحوال الشعب ، بصيراً بأمور سياسته ، أتاحت له إقامته في منف بين رجال الجيش والأدارة ، واتصاله بالجمهير من أهل الشمال والجنوب ، أن يعرف روح الأفراد والجماعات ، وكانت هذه المعرفة من أسباب نجاحه . عرف كيف يرضى القصر إيان احتضاره ، وأعانته على أن يلفظ أنفاسه الأخيرة في غير انتحار .

واستطاع من وراء ذلك أن يملك زمام القصر وأهله ، وعرف كيف يرضى الكهان في شطري الرادي ، قدبر أمر الدولة أيام توت عنخ آمون ، وعرف كيف يستقبل وفود اللاجئين من أهل آسيا ، ويمثل أمامهم شخصية الرجل القادر الواثق القابض على زمام الدولة ، والمتصرف في كل شئونها ، فأرهمهم في غير عنف ، وأرضاهم دون أن ينزل إليهم . كل ذلك في لباقة لم تغضب شعور القصر أو تؤذي عواطف من فيه . وكأنما كانت الظروف تمد لههد تقدمه له الأيام في لقاء قريب . ثم عرف كذلك كيف يرضى كهان الشمال دون أن يرفعهم على أصحاب آمون ، وكيف يحتاط لنفسه من التورط بين أحزاب الدين والسياسة . صان نفسه عن عقيدة اخناتون ، دون أن يشور عليها ، أو يطعن في أصولها ومبادئها . ثم أرضى في الشعب المصري كله حاجة الشعور بالقومية والكرامة الوطنية ، حين دبر إفساد المؤامرة بين تعزتيق والحيليين ولما خلف سراج القصر خفتته الأخيرة : كان حور محب على رأس كتية من جيشه الى طيبة . فاستقبله الشعب في طريقه اليها استبهاك من بيت الآمال بلقائه ، ولو حالت الأقدار يومذاك بين الرجل وبين العرش ، وتساءل الناس عن سر قدومه على رأس الجيش ، لما كان أسهل عليه يومئذ من أن يدعى أن أمور الأمن يومئذ قد كانت تستلزم مثل هذه الخيطة . ولما اطمأن الرجل الى الناس ، ورأى سخطهم على اليت الزائل ، أطلق أيديهم في آثار اخناتون وخلفائه . فهدموا ، وأعانهم على محو أسباب الصلة بينهم وبين عهده ، فأنكر مع الناس عهدهم ، وجعل أيامه من وراء عهد امينوفيس الثالث مباشرة . ولم يكبد قانونه يصدر الى الناس ، حتى برز لهم في ثوب من الشدة ؛ سداه الحرم والصرامة ، وحنه العدل والرحمة . ينفذ قانونه ويطبق مواده في غير هوادة ،

لا يكاد ينظر في ذلك الى غير الحق الواضح الصريح . وثبت الجيش ينظر الى
 قومه البار ، فيكاد ينكر منه قوته عليه . وقد فاتهم أن الظروف قد تغيرت ،
 وأن سياسة الناس — وهي أصعب شيء في أمور الحياة — إنما تتركب للناس
 مراكب شديدة . وتحملهم على النكروء أحياناً ، وأن طبيعة الانسان ليست غير
 مزيج من عناصر مختلفة ، ومن شخصيات شتى ، لكن حال عنصر ، ولكل دور
 شخصية . وأن الظروف اذا تغيرت من حول المرء تغيرت معها شخصيته ، وما يجوز
 لها أن تقف جامدة بالدين والدنيا من خوف . فتضطرب . فلقد يقسو قلب الرحيم ،
 ويثور فؤاد الحليم ، وتضع نفس القانع . كل هذه أمور تجهلها أحلام
 الجماهير ، وذلك مصدر ثورتهم ، وحرمتهم ، وانقلابهم على القادة والزعماء
 في كثير من الأحيان . أما رجل السياسة الذي يتصدر لقيادة الناس ، فلا يجوز
 له أن يجهل هذه أخفايا النفس ، لأن جهله بها لن يؤدي إلا الى شر العواقب .

ولم تصلح أيام حور عجب ، وتحسن سياسته للناس ، إلا لأنه قد درس
 نفسية الجماهير ، وخالط الأفراد والجماعات ، فعرف فيها مواطن الضعف ، ولس
 فيها مكان من القوة ، فوفق الله عهده الى أبعد حدود التوفيق .

وبعد فتح: نرى ان الرجل قد بلغ في الحياة مكاناً رفيعه فوق الناس بكثير ،
 وجعله دون الآلهة بقليل . ومع ذلك فهو لم يفخر كغيره بنسب رفيع ، لم
 ينتسب الى دوحه آمون فيخدع نفسه ويخدع شعبه ، وإنما رفع نسبه
 الى دوحه رب اقليمه حورس . ولم يكن يضيره أن يخرج من الشعب ليقود الشعب
 ويخدمه . ولن يكون الحاكم في نظري جديراً بأن يتصدر أمته فيجلس منها
 في المكان الأول ، الا اذا كان خادمها الأول . أحب الشعب ملكه حور عجب
 . وكان غفوراً به ، كما اضطر التاريخ بإيامه ، وما زال يدوي بصوته الصادق
 الى يومنا هذا . وليس من شك في أن صوته قد كان من أصدق أصوات الملوك
 جميعاً ، لأنه صوت الشعب . وهكذا استحق الرجل أن يكون أول أبناء هذا
 الشعب ، حتى أضحي خادم شعبه الأول وسيد الأول . وكفاه بالشعب
 نسباً إن فاته في العظام النسب ، فهو قد خدم الوطن فاستحق تقدير الوطن .

بلغ الرجل أرفع مناصب النبلاء من أصحاب الأنساب ، ولم يبلغها وارثاً ، وإنما بلغها بمجده وحزمه وكفائه وصبره . بلغها لأنها بلغت بعد أن سعت إليه ، وهو لم يبلغ عرش السلطان إلا بعد أن منك عروش القلوب من شعبه الذي أحبه فأخلص له الحب . ويتبين أن الشعب قد كان على تمام الاستعداد أن يعطيه فوق ما أخذ — لو صح أن يكون فوق الملك شيء — يرحم الله الرجل ويرحم زمانه ، فلقد مرت من وراء عهده ثلاثون قرناً ، ومع ذلك فما زالت ذكراه تهز القلوب والعواطف بأشرف المذكرات . لأن ذكرى الرجل لم تعش في قصر تهدمه ريح الحوادث ، ولا في ظل عرش تزلزل قواعده حوادث الأيام . وإنما استقرت في وعى الزمن وقلوب الأجيال من شعب هذا الوادى . يحيط الحق بسياجه ، لأن الحق كان دائماً نصير هذا الشعب المظلوم ، وسوف لا يعرف له مكاناً يطمئن إليه إلا على باب الفلاح .

ثورات البربر

في إفريقية والأندلس

بين سنتي ١٠٢ - ١٣٦ هـ (٧٢١ - ٧٥٣ م)

مؤلف: مكي مونس

أتم العرب فتح المغرب حوالى سنة ٨٢ هـ. بعد أن قضى
تميمد حسان بن النعمان على مقاومة الكاهنة وأنصارها، وبدأوا يضعون
لهذا القطر المسيح نظامه الأسلاى الجديد ، بعد قوابة
سبعة وستين عاما من الحرب والكفاح مع الروم تارة ومع البربر تارة أخرى .
ولا نزاع فى أن حسان بن النعمان كان قادراً على أن يوجه السياسة الإسلامية
فى المغرب توجيهاً حسناً ، فقد وضع من القواعد الإدارية والنظم العمرانية
ما كان كفيلاً — لو استمر — بأن يهيء للمغرب الاستقرار المنشود بعد
عصور طويلة من الاضطراب والحروب . ولكن الظروف لم تمهل حسان
إلا قليلا ، لأن عبد العزيز بن مروان عامل مصر لأخيه عبد الملك كان يطمع
فى المغرب لنفسه ، وكان لا يستريح إلى حسان ، فلم يزل به حتى عزله فى أواخر
سنة ٨٥ هـ ، واستبدل به مولاة موسى بن نصير .

ولا نزاع فى أن موسى كان رجلاً نشيطاً قادراً ، ولا نزاع كذلك
فى أنه كان محارباً ماهراً ، استطاع أن يقود جيوش المسلمين فى حروب
موقعة فى المغرب أولاً ثم فى الأندلس فيما بعد ، ولكنه لم يكن بالمنظم الدقيق
ولا الخبير بسياسة الشعوب ، فبدلاً من أن ينفق وقته فى المغرب فى تنظيم أمور
البلاد وكسب قلوب أهلها للدولة الجديدة والدين الجديد ، مضى يحارب البربر
ويرميهم بالجيش بعد الجيش حتى روعهم وشككهم فى مرامى الحكم الأسلامى .

واضرفت هته إلى المغنم والسبي، وأصرف في ذلك إسرائاً أتكوه منه تعرب أنفسهم^(١١)، وبيع منه البربر فجعلوا يتركون مساكنهم ويتزبون أمالهم، واضفر معظمهم إلى الاستئذان وبذل الضاعة عن رغبة ومضى على ذلك هو وبنوه عبد الله وعبد العزيز ومروان وكبار رجائه قرابة لسنوات العشر أصابوا خلافاً من المغنم والسبي ما به يسمع المسلمون بمثله قبل ذلك وما فاق ما غنمه المسلمون من فارس وغيرها من الأقاليم التي فتحت خلال القرن الإسلامي الأول. وعاد موسى إلى المشرق في أواخر سنة ٥٩٥ هـ. وأقام ابنه عبد الله بن موسى في المغرب أميراً مكن أيه، فمضى على سيرته حتى ضج أهل البلاد، وبدأت تقوسهم تميم إلى تنورة، فغزاه سليمان بن عبد الملك وولى مكانه محمداً بن يزيد القرشي^(١٢) وحذره من سياسة السلف والأرهاب التي سار عليها آل موسى ورجائهم، وقاله: «يا محمد! اتق الله وحده لا شريك له، وقم فيها وليت باحق والعدل، فاللهم اشهد: (١٣)» وهي وصاة تدل على أن سليمان كان يشعر تمام الشعور بأن آل نصير قد ساروا في المغرب بسيرة لا تحمد مغبتها، وأنه كان يريد أن يوجه حكم البلاد توجيهاً جديداً. ولم يستطع محمد بن يزيد أن يصلح من الأمر كثيراً لأن مساوات آل موسى كانت قد غرست في نفوس البربر لوناً من النفور من الدولة الجديدة جعلهم لا يكادون يطعنون إلى أحد، ثم إن ولاية محمد بن يزيد لم تطل، فعزل عن البلاد بعد عامين (٩٧ — ٩٩ هـ) لم يكدر بخلف خلالها في البلاد أثراً يذكر^(١٤).

ولم يستطع أحد ممن خلف محمد بن يزيد من عمال بني أمية إزالة هذا الأثر السيء أو توجيه الحكم الإسلامي في المغرب توجيهاً حسناً لعدة أسباب: أهمها

(١١) «حدثنا عبد الله بن مسلمة.. أن موسى بن نصير غزا المغرب بعت ابنه مروان على جيش فأصاب من السبي مائة ألف، وبعت ابن أخيه في جيش فمصاب مائة ألف... فلما أتى كتابه بذلك (إلى الوليد) قال الناس: ابن نصير والله أحق! من أين له عشرون ألف بيت بها إلى أمير المؤمنين في الخس؟»

(١٢) ابن عبد الحكم: فتوح مصر، ٢٠٤، النويري: نهاية الأرب، ج ١ ص ٢٢ — ٢٣

(١٣) النويري: نهاية الأرب، ج ١ ص ٣٩

(١٤) ابن عبد الحكم: فتوح مصر، ص ٢١٤

أن اختفاء اعتدوا من عمال إفريقية كثرة الهدايا والألطف والأموال ، ولم يستطيعوا الامتناع عن الإلحاح على العنان في طلبها ، وأن أمر الأمويين في المشرق أخذ يضطرب بعد خلافة عمر بن عبد العزيز : ولم يعودوا يستطيعون الإشراف على أمور الحكم في الولايات الإشراف الواجب ، وأن الحروب الأهلية في المشرق بين بني أمية وازريين وانخوارج قدامت شررها إلى الولايات ، إذ كان أعداء بني أمية يغرون إلى الولايات - المغرب والأندلس خاصة - ويجهدون في إثارة قلوب أهلها على بني أمية وتأييدهم على الدولة الأموية ، وأن فتح الأندلس على يد البربر خاصة قد رفع روحهم المعنوية وأظهرهم على قوة أنفسهم ، فلم يعودوا يحتفلون من العرب عنفاً ولا سوء إدارة ، واجتمعت هذه العوامل كلها وأخذت تدفع البربر إلى الثوب على العرب دون أن يفتن هؤلاء إلى هذا التطور النفسى الخطر الذى كان يجرى في إفريقية مع توالي السنين . وكان طبعاً بعد ذلك أن تندلع نيران الثورة في المغرب كله بعد سنوات ، وكان طبعاً أيضاً أن يكون اندلاعها من القوة والشمول بحيث امتدت كالنار في الحميم من طرابلس إلى اليرانس ، ولم يستطع العرب وقف تيارها رغم ما بذلوا من جهود ، وانهى الأمر بعد كفاح طويل إلى لون من الهدنة بين العرب والبربر في نهاية العصر الأموى . تقول هدنة ولا تقول هدوءاً ، لأن الواقع أن العداوة ظلت قائمة بين الحيين ، ولم تحمد نيرانها ، حتى انتهت بخروج المغرب عن طاعة الدولة المركزية جملة في عصر الأغابة .

لهذا لا غرابة أن تكون ثورات البربر في العصر الأموى التى ستفصل أمرها في هذا البحث أولى حوادث أربعة هي أبرز ما وقع خلال عصور المغرب العربى الذى سينتهى سنة ٥٣٤هـ / ١١٣٠م بقيام الدولة الموحدية البربرية الخالصة ، وقيامها يبدأ عصور المغرب البربرى الاسلامى التى لم يعد للعنصر العربى خلالها في المغرب أى سلطان سياسى .

أما الحوادث الثلاثة الأخرى فعلى : قيام دولة الأغابة سنة ١٨٤/ ٨٠٠م ، وقيام الدولة الزيرية سنة ٣٦٢ - ٣٧٤ ، ثم الغزوة العربية الملاحية حوالى سنة ٤٤٥هـ / ١٠٥٣م .

توفي سليمان بن عبد الملك في صفر ٩٩ (أكتوبر ٧١٧)

عمر بن عبد العزيز يحاول إصلاح أمور المغرب والأندلس وخلفه عمر بن عبد العزيز ، فبدأ المغرب والأندلس في خلافته عهداً جديداً ، شأنهما في ذلك شأن بعض الولايات الإسلامية الأخرى ، بسبب ما امتاز به عمر من الاخلاص في أمور المسلمين والعناية بشؤون دولته والحرص على تخيير العمال الصالحين القادرين على التوضيح بالولايات .

ولم يقدم عمر شيئاً على إصلاح ما أفسده أسلافه من الأمويين . في نواحي الشرق ، واشتغل بذلك عن أمور المغرب والأندلس عاماً وثمانية أشهر ، فلم يمتح له الفرصة للنظر في شؤونهما إلا في رمضان سنة ١٠٠ هـ / ٧١٨ - ٧١٩ م ، فأقام اسماعيل بن عبيد الله على إفريقية^(١) والسمح بن مالك الخولاني على الأندلس ، وكانا من أفضل عرب إفريقية ، وكان فضلها قد ظهر قبل ذلك في مناسبة يذكرها معظم رواتنا ولا تخلو من معنى : فيذكرون أن عادة خلفاء بني أمية كانت قد جرت بأن لا يندخلوا خزائهم شيئاً مما يرسله انولاء من خراج ولايتهم الا اذا شهد عشرة من عدول أهل السكر في الولاية بأن هذا المال هو المستحق للخلال ليت المال بعد دفع أعطيات جندها والاتفاق على مصالحها وشؤونها . فلما أقبلت أموال إفريقية في أحد أعوام خلافة سليمان ، أقبل معها عشرة من العدول تخييرهم الوالي ، وكان فيهم اسماعيل بن عبيد الله والسمح ابن مالك الخولاني ، خلف الثمانية الآخرون على صحة هذا المال وحلاله ، وأما السمح واسماعيل بن عبيد الله فأبيا أن يخلقا ، وكان عمر بن عبد العزيز حاضراً ذلك المجلس ، فأعجبه موقف الرجلين وضمهما الى نفسه ، وادخرهما الى وقت يحتاج اليهما فيه ، فلما صارت الخلافة إليه ، واتسع وقته للعناية بشؤون المغرب الاسلامي أقام اسماعيل على المغرب وأقام السمح على الأندلس^(٢) . وهي رواية تدل على صحة ما كان يثبت به ولاية إفريقية للأمويين من سوء التصرف

(١) البلاذري ، فتوح البلدان ، ص ٢٣١ - ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٣١٣

(٢) الأخبار الميوسعة ، ص ٢٢ - ٢٣

في أموال البلاد وإرهاقهم أهلها بالمغارم والجبايات وإسرافهم في مقادير ما كانوا يرسلونه الى دمشق من الأموال والألطاف^(١).

تذهب المراجع الى أن عمر بن عبد العزيز كان عمر بن عبد العزيز والاندلس يفكر في إقفال المسلمين من الأندلس وإخلائها منهم ، « إذ خشي تغلب العدو عليهم فيها » كما يقول ابن القوطية^(٢) ، أو « لا تقطاعهم من وراء البحر عن المسلمين » كما يقول صاحب فتح الأندلس^(٣) ، وصاحب الأخبار المجموعة^(٤) . ولستأ نجد تسمية معقولا لهذه النزعة من خليفة عُرف بالحرص على نشر الاسلام وتوسيع رقعته ، لأن حال المسلمين في الأندلس كانت في إقبال الى ذلك الحين ، ولم يكن الأعداء قد نهضوا لهم على الوجه الخطر الذي سيعرفه المسلمون فيما بعد ، ولم تكن فتنة العصبية قد عصفت بهم وأغرقتهم وأضعفتهم ، بل لم يكن جنت المسلمين في الأندلس وما تلاها قد أصيب بهزيمة واحدة . وربما جاز تعليله بأن عمر لم يكن يعلم شيئا من عظمة الأندلس واتساع مداها واستقرار أمر المسلمين فيها وما كبوه من فتحها وما يعود على الدولة الاسلامية من أسباب الخير والقوة من بقائها في أيديهم ، ولهذا تذكر المراجع أنه طلب الى السمح ، أن يكتب اليه بصفة الأندلس وأنهارها وبحرها ، ولا يستجبه أن يكون أباح له إقتان المسلمين منها اذا وجد أنها لا تستحق عناء حكمها وانحازفة عليها ، فكتب اليه السمح يعرفه بقوة الاسلام وكثرة رايته وشرف معاقلم^(٥) . فلما استوثق عمر من أهمية الاندلس وثبات أقدام المسلمين فيها أولاها من عنايته ما هي أهل له .

وكان أول ما هم به عمر بن عبد العزيز هو ضبط أموال المغرب والأندلس وتنظيم أمر خراجهما ، وهو أمر لم يكن به واحدا من سبقه من الخلفاء فاعتدب مولى من ثقته يسمى جابر ، وبه في هذه المهمة الى الأندلس ، ولم

(١) الأخبار المجموعة ص ٢٣ — فتح الأندلس ص ٢٤ — ٢٥

(٢) ابن القوطية ، افتتاح ، ص ١٢

(٣) فتح الأندلس ، ص ٢٤ — ٢٥

(٤) الأخبار المجموعة ، ص ٢٣

(٥) ابن القوطية ، افتتاح ، ص ١٢ — ١٣

تحدثنا المراجع بشيء مما فعله في المغرب بهذا الصدد^(١)، ولست نعلم الأساس الذي سار عليه جابر هذا في أدائه مهمته تلك في الأندلس ، لأن النصوص تذكر أنه اهتم بصير أرض الصلح من أرض غنوة ، وأنه أراد أن يستخرج خمس الغنوة لكي يفسه إلى أرض الدولة ، فلم يخرج في الخمس إلا ريشاً من أرياض قرطبة جعله مقبرة تسمى ، وأقر القرى يد غنامها ، وهذه عبارة لا تفسر إلا بأن جابراً اعتبر إقليم قرطبة هو الإقليم الأندلسي الوحيد الذي فتح غنوة ، فأخذ محله للدولة ، وأما بقية الأندلس فأعتبره قد فتح صلحاً .

ولما كن نعم أن معظم تواجي الأندلس قد فتحت غنوة : الجنوب وأقاليم قرطبة وأشبلييه ومارده على الأقل — فكيف لم يزد خمس ذلك كله على ريش من أرياض قرطبة ؟ ثم ما معنى قول المؤرخين أنه أقر القرى في أيدي غنامها ، ؟ على أي أساس تركها في أيديهم ؟ إن لفظة غنامها ، هنا يسمع لنا بأن نفترض أن الحكومة المركزية استقرت ما فتح من بلاد الأندلس غنيمة لمن فتحه ، فركت كل ناحية بأيدي من فتحوها واستقروا فيها . اتنا نفترض ذلك مجرد افتراض ، ولا يمكننا إيرادها على صورة مؤكدة ، لأن عبارات المراجع قليلة مبسرة غامضة ، ولا هيئت بأية صورة على تبين النظام الذي وضعه المسلمون للأندلس في ذلك الحين .

ويبدو أن السمع كان ماضياً في تنظيم البلد واحصاء أمواله ، ولكن الظروف لم تسمح له ، لأن خلافة عمر بن عبد العزيز لم تطل ، وهو لم يول على الأندلس إلا بعد أن انقضى منها نحو العام ، وكان عليه إلى جانب هذا العمل الإداري أن ينشط للغزوات في أحيائها ، وكان عظيم المنة في الجهاد ، فلم يلبث أن استشهد في طرسونة في يوم عرفه من سنة ١٠٣ هـ : ٧٢١ م ، فلم تنح له فرصة استكمال العمل الإداري انتهى بدأه^(٢) .

فإذا انقضت أيام الخليفة التقى العادل عمر بن عبد العزيز واليه المجتهد بن اسماعيل بن عبيد الله والسمع بن مالك الخوفاً فقد عادت الأحوال في المغرب الإسلامي إلى ما كانت عليه أيام سليمان ومن سبقه ، وعاد حكام إفريقية يستبدون

(١) ابن الفوفية ، افتتاح ص ١٢

(٢) الرسالة الصريفية ، ص ٢٠٠-٢٠٣

بالأندلس ويولون عليه من الحكام من يشاءون، وعاد هؤلاء يصترفون أموره على الوجه الذي يحبونه . ولقد رأى الأندلس في الفترة بين سنتي ١٠٢ و ١١٢ هـ / ٧٢٠ - ٧٣١ م ستة حكام لا نكاد نذكر لهم الا اهتماما ظاهرا بالحروب فيما وراء البرانس وانصرافا بالغا الى المنازعات العصبية العنيفة^(١).

وكانت ولاية افريقية خلال هذه الفترة كلها الى رجلين خلافت العصبية من كبار رجال بني أمية هما يزيد بن أبي مسلم مولى الحجاج وكانه ١٠٢ - ١٠٣ هـ / ٧٢٠ - ٧٢١ م. وبشر بن صفوان الكلبي ١٠٣ - ١٠٩ هـ / ٧٢١ - ٧٢٦ م. وكانت خلافة المسلمين الى اثنين من أشد الأمويين - اغراقا في العصبية القبلية هما يزيد بن عبد الملك ١٠١ - ١٠٥ هـ / ٧٢٠ - ٧٢٤ م، وهشام بن عبد الملك ١٠٥ - ١٢٥ هـ / ٧٢٤ - ٧٤٣ م ، وفي عهدهما ظهر في البيت الأموي الانقسام والفرق اللذان انتهيا بإضعاف البيت كله وذهاب ريحه ، فقد كان يزيد بن عبد الملك مغتصرا الميول: أغضب يزيد بن المهلب وحاربه حتى قتله، وتعب النخبة بالولان الأذى حتى تفروا منه ومالوا الى أعدائه، واعتلات نفوسهم بالثورة عليه ، وعادت اليهم أحقاد مرج راهط وتحركت في قلوبهم ثاراتها^(٢)، وأقام على افريقية يزيد بن أبي مسلم هذا، وكان من كبار القيسية، فلما قتل أقام مكانه بشر بن صفوان ، وقوى جانب القيسية في بلاد الدولة

(١) م عبد الرحمن بن عبد الله النافق من ذى الحجة سنة ١٠٢ الى صفر سنة ١٠٣ (من يولي الى أغسطس ٧٢١) وعنبة بن سحج الكلبي من صفر سنة ١٠٣ الى شبان سنة ١٠٧ (٧٢١-٧٢٦) ، وعذرة بن عبد الله الفهري من شبان سنة ١٠٧ الى شوال سنة ١٠٧ (من يناير الى مارس ٧٢٦) ، ويحيى بن سلامة العاملي من شوال سنة ١٠٧ الى ربيع أول سنة ١١٠ (من مارس ٧٢٦ الى يولي ٧٢٨) ، وحذيفة بن الأحوص القيسي من ربيع أول سنة ١١٠ الى شبان سنة ١١٠ (من يولي الى ديسمبر ٧٢٨) ، وعبدان ابن أبي نمة الخثمي من شبان سنة ١١٠ الى المحرم سنة ١١١ (الى أبريل ٧٢٩) ، وأخيه بن عبد الكلبي من المحرم سنة ١١١ الى ذي القعدة سنة ١١١ (الى فبراير ٧٣٠) انظر ابن عذاري ، البيان ج ٢ ص ٢٦ - ٢٧

والبعث التي كتبه لاولئقي ابي الكاترا وذيل به زوجته للأخبار المجموعة وحقق فيه ولايات عمال الاندلس .

LA FUENTE Y ALCÁNTARA; *Cronología de los gobernadores de España*. Apéndice III de la *Arboz Muchúa*, pp. 220-242.

(٢) الطبري ، تاريخ الرسل والملوك ج ٨ ص ١٣٦ وما بعدها ، ابن الأثير ، الكامل ، ج ٥ ص ٢٣ وما بعدها ، السمودي ، سروج الذهب ج ٢ ص ١٣٥ - ١٣٦

الاسلامية كلها ، فلذا قبل أخوه هشام بدائه أن يخفف من غلواء القيسية المضرية
يقبض يده عنهم ، ومن ثم أقدم نقرأ من كبار اثنية الكلية من أمثال خالد بن عبد الله
لقسري وأخيه أسد على الولايات ، فخذوا يضطهدون المضرية اصطفاً رضي
عنه الخليفة وإن لم يفعل فعلهما . ولهذا ترك بشر بن صفوان في ولايته لأن ميوله
كانت ككية يمنية ، وحينما توفي بشر بن صفوان سنة ١٠٩ هـ / ٧٢٦ م كانت ميول
الخليفة قد انحرفت بعض الشيء عن الكلية اليمنية ومالت نحوه إلى إضعاف أمرها ،
وهذا أخذ يولي بعض القيسية كبار المناصب ، فولي يوسف بن عمر الثقفي العراق
ونصار بن سيار خراسان وعبيدة بن عبد الرحمن السلمي إفريقية ، وكانوا جميعاً
من غلاة القيسية ، فخذوا يضطهدون اثنية الكلية ، حتى لذكر التويري أن
عبيدة بن عبد الرحمن السلمي لم يكذب يعمل إلى إفريقية حتى « أخذ عمال بشر
ابن صفوان فحبسهم وتحمل عنهم وكان فيهم أبو الخطاب بن صفوان الكلي^(١) » .
هكذا أخذت عواصف العصية تمصف بالدولة في القلب وفي الولايات ،
ولم يقتصر الأمر على الحال ورجال الدولة بل تعداه إلى عامة الناس ، لأن
الولايات العربية التي كانت قد هاجرت إلى الولايات واستقرت فيها لم تخرج
عن أن تكون قيسية مضرية أو كلبية يمنية ، فإذا كان العامل قيسياً حابي
القيسية واضطهد الكلية اثنية وآذاها ، واشتكت بينه وبينها الحروب ،
وإذا كان كليباً عدا القيسية وأنزل بها من البلاء شيئاً كثيراً . ومن هنا
قامت الحروب بين العرب في الولايات ، وتغضبت أراضي الدولة الإسلامية
من خراسان إلى أقصى الأندلس بدماء العرب ، وشغلهم هذه اغلاقات في كل
ناحية عما هو أهم منها وأولى بالعناية من الأمور . ولم يشق بلد من بلاد
المسلمين بهذه الاغصومات كما شق بها المغرب والأندلس ، لا لأنها كانت فيهما
أقصى وأعنف ، بل لأن المغرب والأندلس كانا إلى ذلك الحين بمثابة الثغر الكبير
لبلاذ المسلمين عامة ، وكان لابد لمن يقوم فيهما من العرب أن يكونوا كتلة
واحدة بقطعة ، والانهض لهم العدو — الذي لم يقض عليه القضاء المبرم —
واستعاد قوته ، وتحفز لقتالهم وهم في شغل عنه ، وهذا هو الذي حدث بالفعل :

(١) ابن عبد الحكم ، توح ، ص ٢١٣ — ٢١٦ ، التويري ، نهاية الأرب ص ٣٣
وراجع تطبيق فورنيل على هذه التنزيات المعصية في الفترة الأموية :

H. FOURNEL, *Les Barberès*, I. pp. 270—271.

شغل العرب بتصفية تاراتهم القبلية العصبية عن بقايا التوط في الأندلس ، وعن إتمام إخضاع البربر في إفريقية ، فأصاب هؤلاء وأولئك فرصة كانوا في أشد الحاجة إليها ، واستطاعوا أن يستعدوا ثباتهم وأن يمتدوا أقدامهم في نواحيهم النائية ، ثم أخذوا يتقدمون على مهل منتهزين الفرصة في هؤلاء العرب الذين شغلهم قيس وكتب عن القوط والنصرانية والثنية معا . وليس إلى الشك سبيل في أن هذه المنازعات العصبية وحدها هي السبب في نهضة قلول القوط وتقدمهم لمنازعة العرب هذه المنازعة الطويلة التي انتهت بخروج المسلمين من البلاد جملة ، وأنها هي السبب في ثورة بربر المغرب جميعه على العرب ، لأنها أنت في وقت حرج كان المسلمون أحق فيه بأن يذولوا قصارى جهدهم في إتمام فتح البلدان ، فعاقبتهم عن ذلك واضطرب الأمر عليهم فيمما جميعا .

كانت ولاية يزيد بن أبي مسلم وبشر بن صفوان فترة سيادة الكيين الجيين في المغرب والأندلس في إفريقية ككلية مبنية صرفة ، وقد عرف الكييون اثنيون بأسرائهم في العصبية على الموالى

في كل ناحية ، وحسبنا من ذلك الإشارة إلى سياسة الحجاج وعسفه موالى فارس ، وكان يزيد بن مسلم تلميذه وكاتبه ^(١) ، خبيب أنه يستطيع أن يسير في البربر بسيرة الحجاج في أهل العراق وفارس ^(٢) ، وأخذ يصف البربر ويشدد في جمع أموالهم وسبي نساءهم ، وكان شديد العناية باللطاف الخلفاء وكسب قلوبهم بالهدايا ، فعصار يتخير أحسن نساء البربر ليبيعتن إلى الخليفة ، وكان يأخذ المائة من النعم ويذبحها ليأخذ فراءها العسلي الصافي ويرسلها إلى دمشق فربما ذبح مائة شاة دون أن يستخلص منها جلدأ واحدا سليما ، فضحرت نفوس البربر ، وبدأت قلوبهم تتحدث بالثورة عليه ، لأن البربر كالعرب قوم بدو لا يعرفون طاعة ولا ذلة ^(٣) .

وليس إلى الشك سبيل في أن خلفاء بني أمية لم يكونوا ليرضوا عن سياسة يزيد بن أبي مسلم وبشر بن صفوان في إفريقية ، وأنهم لم يكونوا يعلمون شيئا عن الوسائل التي كانوا يلجأون إليها في عسف البربر والاستبداد بهم

مشيئة خلفاء من أعمال عمائم في المغرب

(١) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٣ — ٢١٤ وأبو الحسن ، النجوم الزاهرة ، ج ١ ص ٢٧٢

(٢) التوري ، نهاية الارب ، ج ١ ص ٢١

(٣) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٣ وما يليها — التوري ، نهاية الارب ، ص ٢١ وما يليها .

ومن دلائل ذلك أن يزيد بن عبد الملك لم يغضب حينما علم يقتل البربر واليه يزيد بن أبي مسلم ، وقال صراحة انه لم يرض عن عمله ، ثم أقر عمداً ابن أوس الأنصاري المتى أنه أهل افرقية على أنفسهم ^(١) .

وربما تبادر الى الفهم أن الخلفاء كانوا يكلفون العال أن يكثروا من الهدايا والاعناق . فكان العال يضطرون لهذا الى الاسراف في عسف الناس والاشتراط معهم ، ولكن رواية لابن عذارى تدل على أن العال يحملون أكبر جانب من المسئولية في هذا ، وذلك حيث يقول : « وكان الخلفاء بالشرق يستحبون طرائف الغرب ، ويعتنون فيها الى عامل افرقية ، فيعتنون لهم البربريات المسنيات . فما أفضى الأمر الى ابن المحجوب مناهم بالكثير وتكلف لهم — أو كلفوه — أكثر مما كان ، فاضطر الى النصف وسوء السيرة ^(٢) » وهي رواية تدل على أن الخلفاء كانوا يستحبون طرائف افرقية فقط ، وأن العال كانوا يكلفون الاسراف في عسف الناس طلباً في المزيد من رضى الخلفاء .

وكان الكليون بطيهم على جانب قليل من السياسة والكياسة ، فأسرفوا في الأمر إسرافاً نمر البربر ودفنهم الى التوراة . وشجعهم على المضى في هذا العسف ما كان قائماً إذ ذاك بين العرب أنفسهم من عداوة .

وكان وضع العرب في بلاد المغرب يُعقِد الفتح ^(٣) توتر توس البتر — زقاق وضعاً فريداً في ذاته ، لأن بربر المغرب — على ما نعرف — ينقسمون الى بتر وبرانس أو الى بدو وحضر ، فأما البتر فقد تسارعوا الى الانضمام للعرب من أول الأمر واشتركوا معهم في فتح البلاد ، ولولا مساعدة قبائل بترية مثل لواته ونقوسه وهوارة وبرغواطه ^(٤) ، لما استطاع العرب الوصول في المغرب الى هذه النتيجة الباهرة التي وصلوا اليها

(١) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٣ .

(٢) ابن عذارى ، البيان المغرب ، ج ١ ص ٣٢ — ٣٣ .

(٣) راجع النصوص الخاصة بانضمام هذه القبائل الى المسلمين من أول الأمر في البلاذري :

فتوح ص ٢٢٤ — ابن عبد الحكم ، فتوح ص ٢٠٠ — ٢٠١ ، ابن الأثير ، أسد

الغابة ، ج ٣ ص ١٨٤ — ابن خلدون ، كتاب البربر ، ج ٦ ص ١٠٨ ، وانظر فتح العرب

للمغرب ص ٢٨٢ وما يليها .

بعد جهد طويل متصل . فلما انتصر العرب واستقرت أقدامهم في البلاد توقع البتر أن يعتبرهم مساوين لهم ، وأن يمزجهم عن البرانس الذين قاومهم مقاومة عنيفة ولم يلقوا يد الطاعة إلا بعد أن يشعروا من كل عون من ناحية البزنطيين ، ولكن العرب لم يفتنوا إلى ذلك ، ومضوا يعاملون البربر جميعاً معاملة واحدة ، واشتدوا عليهم جميعاً ، أصدقاء وغير أصدقاء ، أحلافاً وغير أحلاف ، فتغيرت نفوس البتر — وزناته منهم خاصة — وبدأوا يفكرون في الثورة على العرب طامية . ثم إن البربر — والبتر منهم خاصة — حملوا معظم عبء فتح الأندلس ، وقتل منهم في هذا السبيل آلاف في حين لم يفقد العرب إلا بضعة مئات ، وكان ثمر من قذة الفتح بربراً زناتيين مثل طريف بن أبي زرة وطارق بن زياد ، فلم يحسن العرب جزاء هذين ، بل أصاب موسى طارقاً بشركير ، ولم ينظر عرب الأندلس إلى بربرها نظراً لذلك ، فانكر البربر ذلك وبدأت نفوسهم تتغير . وربما كان دافع عرب الأندلس إلى إساءة معاملة البربر هو خوفهم منهم ، فقد كان البربر في الأندلس أضعاف العرب عدداً ، وكان العرب يشعرون أنهم أقلية ، وكان شعورهم بهذا يدفعهم إلى التحرز من البربر وإبعادهم عن الحكومة والسلطان ، فزاد ذلك في سخط هؤلاء ، وكان البتر هم حرس الولاة المقربون إليهم ، وكان الولاة قبل يزيد بن أبي مسلم يمزجهم من البرانس ويتخذون منهم بطانتهم ، فلما جاء يزيد بن أبي مسلم أغفل هذه الناحية وأساء معاملة البتر وأراد إهانتهم وإذلالهم ، فنفرت نفوسهم منه ، ووقد العرب من ذلك الحين ولاء هذا الفريق القوي من بربر افريقية وسيكون لذلك أثر كبير في تطور الحوادث فيما بعد^(١).

وكان في افريقية إلى جانب البربر والروم شركير كبير من الافارقة . الأمازيغة ، أي من الأجانب المستوطنين الذين طال مكثهم في البلاد حتى أصبحوا افريقيين ، وكان معظم هؤلاء يسكنون المدن ومواقع

(١) لاحظ قول ابن عبد الحكم : « ويقال : بل كان حرس يزيد بن أبي مسلم حين قدم البربر ليس فيهم إلا بترى ، وكانوا هم حرس الولاة قبله ، البتر خاصة ليس إياهم من البرانس أسد ، فغضب يزيد بن أبي مسلم الناس فقال : اني ان أصبحت صالحاً ومحت حرسى في أيديهم كما تصنع الروم ، فاقسم في يد الرجل الجيى اسمه وفي اليسرى : حرسى ، في يميني بذلك عن شيرم ، فاقوا من ذلك ، ودب بشعهم إلى يميني في قتله » . فتوح ، ص ٢١٤

الساحل ، وكانوا على ملاقى حسنة مع الروم متأثرين بمحضارهم ، وكان فيهم كثير من النصراني . ولما أقبل العرب وأنشأوا يحاربون الروم وقب هؤلاء الأفاقة على الحياذ بل أقبل قهر منهم عن الاسلام ، وكانوا ينتظرون ألا يعتبرهم العرب روماً وألا يسفؤهم ، ولكن العرب وضعوهم والروم في منزلة واحدة ، فاعتبروا الأفاقة موالى ، وغنموا أراضيهم وأموالهم ، فاقبلوا أعداء لهم ، واتصلوا بزقاته ، وتقام الحياذ على الثورة ^(١) .

وزاد الحال حرجاً أن اشتداد بنى أمية مع دعاة الخارجية في المغرب العلويين وانخوارج أدبهم وقرهم من الشام والعراق وجزيرة العرب ، فضوا يلتسسون الأمان حيثما وجدوه ، وفرّ منهم قهر كبير إلى المغرب حيث وجدوا أهله حاققين على الأمويين مستعدين للثورة عليهم ، فلم يكن أيسر على هؤلاء العلويين وانخوارج من كسب هؤلاء البربر إلى صفوفهم ، ووجدت مذاهب الخارجية — الصفرية والأباضية خاصة — قبولا طيباً من البربر ، وهكذا تهيأت في بلاد المغرب كلها الظروف لثورة عامة كبرى على الأمويين والعرب عامة .

ويجمع مؤرخو المغرب على أن معظم من أقبل إلى افريقية من هؤلاء الدعاة كانوا من الصفرية والأباضية ، ولست نعلم بالضبط لماذا كان معظم دعاة الثورة في المغرب من هذين الفريقين من انخوارج ، ولا السبب في إقبال أهل المغرب عليهما خاصة ، لأن مبادئ الفريقين ليست مما يجتذب البربر ، فهما أكثر انخوارج ميلا إلى المسألة والتساع مع المخالفين ^(٢) ، بل الأباضية لاحتيل قتال غير انخوارج من المسلمين ولا تسجل من الفتناء غير السلاح

(١) ينهم من روايتين لأبي الحسن والسلاوي أن زعامة براير ضجة في الثورة التي ستحدث عنها كانت الى ميسرة المطري وعبد الأعلى بن جبرج الأفرقي ، وكان مع كل منها قومه ، مما يدل على أن الطامحين اتفقتا على الوثوب بالعرب .

(٢) انظر أبو الحسن ، النجوم الزاهرة ج ١ ص ٢٨ ، السلاوي ، الاستبصار ، ج ١ ص ٤٩

(٣) الشهرستاني ، الملل والنحل ص ١٦٨ — ١٦٩ ، البغدادي ، الفرق بين الفرق ص ٦١ — ٦٢

والخيل ، والصغرية تكاد تكون أكثر مذاهب انحرافية اعتدالا ، والبربر على ما نعلم لا يميلون إلى الاعتدال في العقائد ، وسنرى من أحداث تورثهم أنهم كانوا متطرفين لا يعرفون وسطا . وربما كان الأحصي أن نشك في نسبة هذه الحركات إلى الصغرية والاباضية خاصة ، لأن أسبابها كانت سياسية قبل أن تكون دينية ، ولست نجد على أى الأحوال في أخبار هذه الثورة الكبيرة دليلا واضحا على صغرية القائمين بالحركة أو اباضيتهم ، والأسلم أن نسميهم خوارج فحسب ، خوارج سياسيين لادنيين .

ولصاحب « الأخبار المجموعة » رواية يفهم منها أن البواعت البعيدة لهذه الحركة كانت موضع خلاف بين المؤرخين القدماء أنفسهم ، وذلك حيث يقول : « وقد يقول من يطلع على الأئمة أنهم إنما خرجوا ضيقا من سراحهم ، وأن الخليفة وولده كانوا يكتبون إلى عمال ضججه في جلود الخرفان الصلية ، فتدخ مائة شاة ، فربما لم يوجد فيها إلا جلد واحد ، وهو قول البغض للأئمة ، فإن كانوا صدقوا ، فما بال الصالحين قضا فيهم ورفع المصاحف وحلق الرؤوس ، اقتداء بالآزارقة وأهل التبروان ، أصحاب عبد الملك بن وهب وزيد بن حصن (١) ... » .

وظاهر أن صاحب هذا المجموع القيم من الأخبار يحاول الدفاع عن خلفاء بني أمية لأنهم أجداد أموية الاندلس ، وليس إلى الشك سبيل في أن عبارته هذه موجهة إلى نفر من معاصريه الذين كانوا يرمون خلفاء بني أمية بالظلم ويحملونهم مسؤولية هذه الحركة الخطيرة .

ومهما يكن من الأمر فقد اجتهد دعاة انحرافية هؤلاء ، اجتهدا عظيما في إثارة البربر ودفعهم إلى الوثوب بالعرب . ومن دلائل ذلك قول المسالكى : « وكانوا — أى أهل افریقیة — يقولون : لا تحالف الأئمة بما يجنى العال ، فقالوا — أى الدعاة الذين كانوا يحرضون البربر على الفتنة — لهم : إنما يعمل هؤلاء بأمر أولئك ! فقالوا : حق نخبرهم ! (٢) » .

« فخرج مبصرة في بضعة وعشرين رجلا ، فقدموا على هشام ، فلم يؤذن لهم ، فدخلوا على الأبرش فقالوا : أبلغ أمير المؤمنين أن أميرنا يغزو بنا ويجنده ،

(١) الأخبار المجموعة ص ٣١ — ٣٢

(٢) المسالكى ، وإيض التنوير ، ورقة ٣٠ (١) .

فأذا غنمنا قتلهم ولم ينفلتوا ، ويقول : هذا أخلص لجهادكم . ١٠٠ ، قتلنا : لم نجد هذا في كتاب ولا سنة ، ونحن مسلمون ! فأجبنا أن نعرف أعين رأي أمير المؤمنين هذا أم لا ؟ فطال عليهم المقام وتددت ثقتهم ، فكتبوا أسماءهم ودفعوها الى وزيرائه ، وقالوا : ان سأل عنا أمير المؤمنين فأخبروه ، ثم رجعوا الى إفريقية . وبلغ الخبر هشاماً فقال عن النفر ، فعرف أسماءهم ، فأذا هم الذين صنعوا ذلك^(١) ، مما يدل على أن أهل إفريقية أنكروا هذه المعاملة البسيطة من عمال الأمويين ، وجعل هؤلاء الدعاة يدفعونهم الى الثورة ويؤكدون لهم أن ذلك الظلم الذي يزل بهم إنما مصدره الخلفاء أنفسهم ، فأحب ميسرة — زعيم البربر — أن يتأكد من الأمر قبل أن يُقدم على شيء ، فعرض في وفد من أهل بلده الى دمشق ليعطى غلامته أمام الخليفة هشام ، فلم يستطيعوا مقابلته ، فعادوا ولا مندوحة لهم عن الثورة .

وكان الأندلس تابعا لإفريقية في ذلك الحين ، فلا غرابة
 المصيبة العربية أن تظهر فيه أصداء ذلك كله ، ولا غرابة في أن يكون لها جميعاً
 في الأندلس أسوأ الأثر على مصائر الاسلام فيه للأسباب التي ذكرناها .
 أقام يزيد بن أبي مسلم وبشر بن صفوان الكليان البتاني على الأندلس
 عمالاً يمينين كليين ثم عنبه بن سحيم الكلبي (صفر ١٠٣ — شعبان ١٠٧)
 وعذرة بن عبد الله القهري (شعبان ١٠٧ — شوال ١٠٧) وبمجي بن سلامة
 العاملي (إلى ربيع الأول سنة ١١٠) ، وقد حكم ثلاثهم سبع سنوات (شوال ١٠٧ —
 ربيع أول ١١٠) تعصبوا خلالها لليمينية الكلية وأوغروا صدور القيسية ،
 وكانت قيسية الأندلس موعرة الصدر بطبعها لا تحتاج إلى من يحرك نيران
 أحقادها ، لأن الكثيرين من أفرادها كانوا ممن حضر حروب الزبيريين
 والروانيين في المشرق ، بل كان منهم من حضر مرج راهط ورأى بعينه
 مصارع القيسية وأقول نجما بهزيمة الزبيريين ، وكانوا ينتظرون الفرصة
 لبسوا حسابهم القديم مع اليمينيين الكليين .

(١) المالكي ، رياس النفوس ، ورقة ٣٠ (أ - ب) وليس لدينا ما يؤيد ذهاب ميسرة
 الى المشرق ، ولكننا نستطيع أن نستخلص من هذه الرواية أن زعماء البربر حاولوا بسط
 سكايتهم أمام الخلفاء قبل أن يلجأوا الى الثورة .

فلم يكده هؤلاء الولاة الثلاثة بسيرون في سياستهم الميمنة الكلية حتى امتلأت قلوب القيسية ألماً وجاشت نفوسهم بالثورة ، وغدوا لا ينتظرون إلا الفرصة المواتية^(١) . وكان هؤلاء الكنديون كثيرهم من الخنئين ذوي شره إلى الاموال وعف في جمعها ، وقد اشتد سحيم منهم شدة خاصة ، فانزمت النصراني في الاندلس بدفع جزيرة مضاعفة ، فتغيرت نفوس أهل البلاد وبدأ القلق يسودها من كل وجه^(٢) .

(١) أخبار مجموعة ، ص ٢٤ — ٢٥

Dozy, *Musulmans d'Espagne*, I. pp. 135, 599.

(٢) إيزودور الباجي: (مترجم ٥٢) اسمه الكامل Isidoro Pacence وهو مؤلفوهي يقال انه كان أسقفاً لمدينة Pace أو Pax-Julia وهي حاليا من مدن البرتغال (بلجه عند العرب) ينسب اليه تاريخ هام لاسبانيا اسمه :

Epitoma (epitome) Imperatorum vel Arabum Ephemerides atque Hispaniae Chronographiae sub uno volumine Collecta.

وهو يشمل تاريخ اسبانيا من أواخر العصر القوطي (من نهاية حكم سيرت إلى نهاية حكم يوسف النهرى آخر عمال الأندلس للأمويين ، وهو يضم معلومات هامة عن الدولة اليزيدية والدولة الإسلامية في المشرق خلال هذه الفترة . ولم يستطع البحث التاريخي الاهتمام إلى حقيقة إيزودور هذا أو إلى نسبة هذا الكتاب اليه ، ولهذا يفضل الكثيرون تسميته « بالتاريخ المخطوط المجهول المؤلف El-Anónimo Toledano » لأن مخطوطته وجدت في مخطوطة . والذي لا شك فيه هو أن مؤلف هذا المجموع الفريد من الأخبار كان واحداً من رجال الدين الاسبان ، ولكنه يمتاز عن هؤلاء جيئاً باعتدال في الرأي وبعد نسي عن العصبية الدينية التي تجدها عند غيره من مؤرخي اسبانيا من رجال الدين . وروايته تزودنا بمعلومات قيمة جداً عن خلفاء الأمويين بالشرق وأعمال عمال بني أمية في المغرب والأندلس . ويفهم من نص روايته ، ومن كتب أخرى معاصرة ، أنه كتب كتاباً أخرى هي :

1—Epitome Regum Wisigothorum a tempore Recaredi principis.

2—Epitome Temporum.

(مختصر تاريخ المصور) — وفيه يتحدث بالتفصيل عن الحروب التي جرت بين الجبر وكننوم بن عباس عامل هشام بن عبد الملك على إفريقية .

3—Epitoma.

يقص فيه أخبار الحروب بين بلج بن بتر ومن معه من الشامية وبني عرب الأندلس .

4—Liber verborum dierum Saeculi.

وهو يكل فيه ذكر الأحداث التي قته ذكرها في كتبه السابقة . وكتابه الأول هو أهمها من غير شك ، وهو المشار اليه في التراخي الأندلسية ، وهو الذي تصده نحن في هذا البحث . وفأخر أن مؤلفه أراد أن يجعل منه صلة لتاريخ إيزودور الاشيلي San Isidoro de Sevilla نجد نصه الكامل عند :

THEODOR MOMMSEN, *Auctorum Antiquissimorum*, tomas XI, *Cronica* = *Minora*. (Saec. IV, V, VI, VIII) IL, pp. 334-380 Berolini, 1893.

فلما قولى إفريقيا عينة بن عبد الرحمن السلمي "وكان قيسياً ، اقبلت
الآية وتوالت على الأندلس سنوات قيسية لقي الكليون اثنيون خلافاً بلاء
شديداً ، قام بالأمر خلافاً حذيفة بن الأحوص القيسي وعثمان بن أبي نعة
انغمسى ، والهيثم بن عبيد الله الكتاني ، ومحمد بن عبد الله الأشجعي ،
واستمرت حتى سنة ١١١ هـ : وقد اشتد اهتيم مع اثنتين شدة آثارهم ودفعتم
إلى العصيان علانية ، وقد بلغ من شدته أن أنكر هشام عليه ذلك - رغم قيسيته -
وعزله وعاقبه عقاباً صارماً (١) .

ومن عهد اهتيم هذا بدأ في الأندلس خصومة القيسية واثنية الصريحة
الخطرة التي سيكون لها أسوأ الأثر على مصير الاسلام في الأندلس خاصة
والعرب عامة .

= وفي :

FLOREZ, *España Sagrada*, pp. 283-307. Isidori Pacencis Episcopi,
chronicon.

ونشر أجزاء من LAFUENTE Y ALCÁNTARA كمنعق لترجمة الاسبانية للأخبار
المجموعة . ص ١٤٦ وما بعدها .
وانظر عنه :

LUDOLF SCHEVENKOW, *Kritische Betrachtungen über die lateinisch-
geschriebenen Quellen zur Geschichte der Eroberung Spaniens durch
die Araber*. 1894.

FRANCISCO JAVIER SIMONET, *Historia de los Mozárabes de España*,
(Madrid 1867-1868) pp. 234-399.

CESAR DÜBLER, *Señe la Cronica Arabigo-Bizantina de 741 y la
Influencia Bizantina en la Peninsula Ibérica (Al-Andalus, vol. XI fasc.
2 Madrid Grenada, 1956) pp. 282-349.*

(١) آثار وصول عينة بن عبد الرحمن إلى إفريقيا انظر إلّاكبياً ، لأن انكليبي كانوا
تخذ اصنافاً إلى السيادة في عهد خلفه يتر بن صفوان ، وكان معظم عرب إفريقيا والأندلس
كليبين يمينين كاذكرنا ، وكان يتر قد ترك مكانه كسياً ، فلم يكن يستقر في انولاية حتى فجاء
هشام بمسيرة بن عبد الرحمن ، ودخل حمية القيروان فجاء ، كما أنها كل بتوقع موارنة ومقاومة ،
ولم يقدم شيئاً على عسف اليمين عسفاً جاوز الحد إذ ثوف .

انظر ابن عذارى ، البيان ، ج ١ ص ٣٦ ، التروى ، نهاية الاربع ج ١ ص ٤
ابن الأبار : الحلة السيرة ص ٤٧ — ابن الأثير ، الكامل ج ١ ص ١٠٨ ، ١٣٠

(٢) ايزودور ، هرة ٥٧ — ابن الأثير ، الكامل ، ج ٥ ص ٤٢٨ ، ٧٤

يبد أننا ينبغي أن نذكر أن المسلمين كانوا معنيين خلال ذلك كله بأخروب
فيا وراء البرانس ، فقد استمرت جهودهم بعد مقتل السمح بن مالك الخولاني ،
ووصلت جيوش المسلمين في أيامهم إلى قرب من أفيثيون ، وكانت أربونة
عاصمة الحمير بن عبيد الكنتاني يقيم فيها معظم وقته^(١).

ولسنا نجد مانسجله في عهد هؤلاء الحكام القعميرة إلا ثورة بلاية زعيم
فلول القوط في نواحي أشتريس ، وهي ثورة خطيرة تعين بدء المقاومة
الاسبانية ، وقد وقعت في عصر عتبة بن سحيم^(٢).

وفي صفر سنة ١١٢ هـ / ٧٣٠ م أقام عيد الله بن الحجاج الساسي عبد الرحمن
ابن عبد الله العافقي أميراً على الأندلس ، وكان عبد الرحمن من كبار رجال جند
الأندلس ، وقد قضى حياته حتى ذلك الحين يغزى الأعداء فيا إلى البرانس ،
وكان الجند قد أقاموه والياً على الأندلس قبل ذلك مدة لم تزد على شهرين قبيل
قدوم عتبة بن سحيم ، وكان عبد الرحمن شخصية أندلسية قضى معظم أيامه
في نواحيها وفي الجهاد فيها يلها ، فكان لولايته طابع خاص لاندفعه عند أحد
من سبقوه ، فقد كان هؤلاء مشاركة يقبلون على البلاد وهم لا يكادون يعرفون
من أمرها شيئاً ، ولا يكادون يحملون إليها إلا عصيتهم اتينية أو القبيصة ويريدون
الحال سوءاً . فأما عبد الرحمن فأندلس لا يكاد يلقى بالاً إلى هذه الجاهلية
العصية ، ولا يكاد يلتفت إلا لاقرار الأمن في البلاد وموالاته لفتح فيها يلها^(٣).

تجمع الروايات الإسلامية على الثناء على عبد الرحمن ، بل يذهب بعضها
إلى القول بأنه أعظم ولاة الأندلس أجمعين وأكثرهم فضيلة وأشدهم إخلاصاً
في القيام بما تفرضه الأندلس على واليها من الواجبات ، والواقع أن المراجع
لم تبلغ في ذلك كثيراً ، فقد كان عبد الرحمن في واقع الأمر منظمًا تادراً وجندياً

(١) ابن هذاري ، البيان ، ج ٢ ص ٢٩ — إيزودور ، قرة ٥٦ ، ٥٧ .

(٢) الثوري ، فتح الطيب ، ج ٢ ص ٩ — ١٠ .

Levi-Provençal, Hist. de l'Espagne musulmane. I. p. 48 .

(٣) عن عبد الرحمن العافقي ، انظر : ابن عبد الحكم ، كتح ، ص ٢١٦ — ٢١٧ .

ابن حيان عند الثوري ، فتح الطيب ، ج ٢ ص ٥٩ — أخبار مجموعة ، ص ٢٥ —

ابن هذاري ، البيان ، ج ٢ ص ٢٧ — ٢٨ ، ابن الأثير ، ج ٥ ص ٩٤ .

Isodoro PACECK, Crónica, cc. 55-63 .

باسلا، وربما شاركة في إحدى هاتين الصفتين بعض من سبقه من ولاة الأندلس مثل المسح ابن مالك أو عتبة بن سُحيم، ولكنه يمتاز عن هذين وغيرهما بأنه كان سليما من نزعة العصية التي أقسدت على معظم هؤلاء الحكام أعمالهم. وقد كان الرجل من غافق إحدى بطون كهلان النخبة؛ ولنا نعل اختيار عبيدة بن عبد الرحمن السلمي المتشدد إياه إلا بأن شخصية عبد الرحمن كانت من الظهور بحيث صرفت عبيدة عن التفكير في قبيلته التي أقسدت عليه الأمور زمانا^(١١)، ويبدو أن عبد الرحمن كان يتمتع بمركز عظيم بين عرب الأندلس، لأن ولايته لقيت الرضى من طوائفهم كلها بمجبة وقيسية.

وإن يوفق عبد الرحمن في غزواته الكبرى التي أراد أن يفتح فيها غالة رغم ما حدث من عدة وما بذل من جهد، واستشهد هو وقر عظيم ممن كانوا معه عند بلاط الشهداء على مقربة من بواتيه في رمضان سنة ١١٤ هـ. ولا نزاع في أن ابن حيان قد بالغ حينما زعم أن أحدا من جيش عبد الرحمن لم ينج من هذه الموقعة، لأنه لا يقل أن يقتل من المسلمين سبعون ألقا تم لا تضطرب الأندلس كلها. والواقع أن عدد أعظما من جنود عبد الرحمن عاد إلى الأندلس قبل الموقعة مستوحشا من طول الشقة، فلما فاجأه العدو ألقاه في قلة فاستشهد وبعض من بقى معه. كان لهذه الهزيمة وقع شديد في نفس الخليفة هشام بن عبد الملك، فقد أقبلت إليه أخبارها بعد قتل أخيه مسلمة بن عبد الملك في اقتحام أسوار القسطنطينية بأربع عشرة سنة، فاحس هشام أن سيوف المسلمين قد عجزت عن اقتحام معاقل المسيحية الكبرى في الشرق والغرب، فساء ذلك، وأخذ يفكر تفكير أجادا في علاج هذا الموقف، وفي تقوية جبهة الاسلام من ناحية الغرب، ويبدو أنه تخوف خطر الفرنج على سلسل الأندلس بعد إذ استشعر قوتهم بعد هذه المعركة.

(١١) وكال عبد الرحمن النافق في خلاف دائم مع عبيدة بن عبد الرحمن، ومصدق ذلك رواية لابن عبد الحكم يقول فيها بعد تفصيل أعمال عبد الرحمن في إحدى غزواته في بلاد الفرنجة: «وكان فيما أصاب رجل منفضة بطر والياقوت والزرجد، فأمر بها فكسرت، ثم أخرج الخس، وقسم ما وثق في المسلمين الذين كانوا معه، فبعد ذلك عبيدة، فغضب غضبا شديدا، فكتب إليه كتابا يتوعده فيه، فكتب إليه عبد الرحمن: إن السباوات والأرض لو كانتا رقعا، لجلل الرحمن للفتن منها عرجا، ثم خرج إليهم أيضا فزينا فاستعبد وعامة أصحابه...» ابن عبد الحكم، فتوح، ص ٢٤٧.

بدأ هشام بن عبد الحميد بن عبد الرحمن عن إفريقية في أواخر سنة ١١٤ هـ لأنه كان قسياً مسرفاً في عصبية حتى لقد أثار الغلبة وكاد يوقع المغرب الإسلامي كله في فتنة عصبية كبرى ، واستبدل به قسياً آخر كان يحسب أنه أهدأ منه نفساً وأقل عصبية ، ذلك هو عبيد الله بن الحجاب .

بدأ عبيد الله بن الحجاب ولايته في إفريقية بدءاً

مع عبد الحكي في المغرب

بعد موسى بن نصير حسناً ، وقد كان وفقياً في مصر توفيقاً طيباً^(١) ولكنه

لم يستطع أن يدرك في إفريقية ما أراد من الإصلاح وتهذيب النفوس ، ذلك أن المغرب الإسلامي كان يجوز إذ ذاك أزمة سياسية واجتماعية حادة . ولابد أن نعود بتاريخ المغرب سنوات إلى الوراء لتتبع هذه الأزمة منذ مبادئها .

ذلك أن حكومة موسى بن نصير وابنيه عبد الله وعبد الملك من بعده في المغرب أضاعت على المسلمين ثمرات حكومة حسان بن النعمان وإصلاحاته ، فقد اشتد موسى وبنيه على البربر شدة نفرتهم وبغضت العرب إليهم ، وزاد الأمر سوءاً أن آل موسى احتضنوا بعض القبائل واعتبروا أفرادها موالى لهم وفضلوا على غيرهم ، فثار ذلك نفوس بقية القبائل ، وأخذ كثير من البربر يشعرون بأن الحكم العربي الجديد ليس خيراً في كثير من الحكم البيزنطي المنقضى .

ولو استمر الأمر على ذلك بصورة مضطربة لاتفجرت ثورة البربر في زمن مبكر جداً ، ولكن الأحوال هدأت بعد انقضاء أمر آل موسى فترة دامت أربع سنوات من ٩٧ — ١٠١ هـ ٧١٥ — ٧٢٠ م بسبب اعتدال محمد بن يزيد القرشي^(٢) واستماعيل بن عبيد الله الذين تولوا حكومة المغرب بعد آل نصير على ما ذكرناه^(٣) .

(١) ابن الأثير ، الحلة المجرية (طبعه دوزي) ، ص ٣٢ — ابن غناري ، البيان ، ج ١

ص ٣٢ ، ٣٣ — أبو الحسن ، النجوم الزاهرة ، ج ١ ص ٢٦١

(٢) المقرئ ، خط (طبعه فيث) ج ٢ ص ٦١ — ٦٣

نفس المؤلف : البيان والاعراب عما بأرض مصر من العرب ، طبعه فيث تحت عنوان :

Wüstenfeld, Abhandlung über die in Ägypten einwandernden arabischen Stämme. Göttingen, 1847, pp. 39-40.

(٣) ابن عبد الحكم ، توح من ٢١٣ — ابن خلدون (طبعه نوبل دي نرجي) ص ٨

وقد بلغ من توقيف بمخاعيل في إقرار السلام في البلاد أنه « لم يبق في ولايته يومئذ من البربر ثمة إلا أسلم^(١١) » كما يقول ابن عبد الحكم ، ولم يبالغ راوينا الجليل كثيراً في ذلك ، فثوابق أن حسن سياسة إسماعيل وحرصه على نشر الإسلام قد كسب قسرين عدداً عظيماً جداً من البربر ، فلو قلنا إن ولايته تبثت قدم الإسلام في إفريقية ما بالغنا ، لأن القرب أصبح بعد ولايته بدأً إسلامياً يقب على أهله هذا قلدين^(١٢) .

وكان من سوء الحظ أن خلفته في ولاية المغرب لم يكن يقاربه في شيء من ذلك ، بل كان رجلاً يمتدحياً شديداً المصيبة قليل الكياسة هو يزيد بن أبي مسلم كاتب الخجاج ؛ ولاد يزيد بن عبد الملك سنة ١٠١ هـ / ٧٢٠ - ٧٢١ م على ما ذكرنا . ومن غريب الأمر أن يزيد بن عبد الملك أصبح عبد الله بن موسى بن نصير ، وكان عبد الله قد عزل عن المغرب وانتقل إلى المشرق في سنة ٩٦ هـ / ٧١٤ م^(١٣) ، ولنا ندرى السبب في ذلك التصرف من يزيد ، وربما أراد منه أن يكون عبد الله — بمانه من الخبرة بالبلاد والمعرفة بشؤونها — عوناً ليزيد بن أبي مسلم في شؤنه ، ولكنه أخطأ التدبير ، لأن عبد الله كان موغراً الصدر من بني أمية ينتظر الفرصة للاقتصاص منهم بما فعلوا بآله وبه نفسه . ثم إن أنصار ابن نصير لم يكادوا يطعنون بحجة عبد الله حتى خرجوا يلقونه مرحبين ، يحسبون أيام عزيم قد عادت . فساور الخوف نفس يزيد بن أبي مسلم من هذه المكانة التي كانت لبني نصير ، وأدركته الغيرة مما رآه من منزلة عبد الله بن موسى في نفوس أهل البلاد ، فحجب أن يفضحه إلى نفوسهم ، وأن يضعه في مركز حرج ، فطلب إليه أن يقوم بإعداد العطاء اللازم للجند خمس سنين من ماله ، ثم أمره أن يلزم داره^(١٤) ،

(١١) قس انصهر والصحة .

(١٢) ابن التاجي ، معالم التمام ، ج ١ ص ١٥٤ - ١٥٦ — ابن عذارى ، البيان المغرب ، ج ١ ص ٣٢ - ٣٣ .

(١٣) ابن عبد الحكم ، ترحم ص ٤١٣ ولا يزيد ابن عبد الحكم في القول بهذا مؤرخ آخر ، ولكننا قبل روايته لأنها أقدم ما لدينا . ولم يتحدث أحد من المؤرخين المغاربة عن هذه الناحية بتفصيل يبيننا على طرف الواقع .

(١٤) ابن عبد الحكم ، ترحم ص ٢١٤ ؛ ولا يمد أن يكون ذلك بإيعاز من يزيد ابن عبد الملك ، لأنه كان يمتدح — مثل أخيه سليمان — أن يني نصب اجتبروا أموالاً جسيمة وأخفوها عن الدولة حتى لا تتأخضام إليها .

وأعقب يزيد ذلك بالشدة البالغة مع موالى بنى نصير من البربر ، فوضع يده عليهم ، واعتبرهم جزءاً من انغلس يتبع ليت السال ويؤول لعامل المغرب ، وأحصى أموالهم وأولادهم ، وجعل قرأ من هؤلاء الموالى حرسه ويطائفه ، وأراد أن يقتضى على كل أثر لجاه بنى نصير في إفريقية . ولقد اقتصر الأمر على ذلك لجان البلاء ، ولكنه لم يقصر هذا العسف على آل نصير ومواليهم ، بل توسع فيه حتى شمل به البربر أجمعين ، وأراد أن يسير في البربر بسيرة مولاة الحجاج في أهل العراق ، وقامه أن معظم من اشتد عليهم من البربر كانوا من البروزانة ، أى من البربر الذين انضموا للعرب من أول الأمر وقد موأ إليهم أخلص العون . ثم حفزه خرق الرأى إلى أن يتخذ قراراً كان فيه حثفه : قرر أن يشم حرسه البربر في أيديهم ، فغلب الناس فقال : « انى ان أصبحت صالحاً وشممت حرسى في أيديهم كما تصنع الروم ، فأشم في يد الرجل اليمى اسمه وفي اليسرى « حرسى » فيعرفوا بذلك من غيرهم ^(١) » . إسرأفأمنه في الاستخفاف بالبربر وطباً للون من الأبهة لم يعرفه العرب قبل ذلك . فارت نفوس البربر لذلك وذبروا قتله ، وكان عيد الله بن موسى بن نصير يؤلهم عليه ويزيد نفوسهم ثورة واضطراباً ، وبحريضة قتل يزيد بن أبى مسلم ، اغتاله حرسه في سنة ١٠٢ هـ / ٧٢٠ - ٧٢١ م ^(٢) .

وأقام أهل إفريقية فاضهم المنفرة بن أبى بردة القرشى والباحق بإتهم رأى خليفةهم يزيد بن عبد الملك ^(٣) ، فلما بلغ يزيد أن مقتل يزيد بن أبى مسلم أمر عامله على مصر بشر بن صفوان أن ينهض إلى إفريقية ويخلت مكانه أخاه حنظلة ^(٤) ، فدخل بشر إفريقية في نفس العام الذى قتل فيه يزيد ، وكان أول ما فعله

(١) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٤ . وراجع تصحيح غورنر على ذلك : cf. Fournel, *Les Berbères*, I. p. 271, note 8.

(٢) وبشر النفوس ، ص ٣٥ (١) .

(٣) ولم يستقر المنفرة في الولاية الأتقلا ، لأن ابنه خوه من أن يظن الخليفة أنه شارك في قتل يزيد بن مسلم اذا وجده والياً مكانه ، فقتل ، وولى أهل إفريقية مكانه محمد بن أوس الأنصارى ، وكان بنوس على غزو بحرهما ، فأرسلوا إليه فلوله أسرم ، ثم هزله يزيد بشر ابن صفوان : ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٥ .

(٤) F. Wüstenfeld, *Die Statthalter von Ägypten zur Zeit der Chalifen*; erste Abteilung (Göttingen 1875), pp. 42-43.

هو أن أخذ عبد الله بن موسى بن نصير قتيله^(١١)، وتبع أموال بني نصير بالاستعناء
وأقصادهم بالتدبيب، وعزل عن الأندلس الحر بن عبد الرحمن الثقفي وولي
مكانه كليب بن يميناً هو عيسى بن سحيم^(١٢). وظل بشر عاملاً على إفريقية بقية خلافة
يزيد وجزءاً من ولاية هشام حتى توفي في شوال سنة ٧٢٧-٧٢٨ م.
واستطاع أن يهدي أموراً بسبب ما أسرف فيه من استعمال القسوة البالغة^(١٣).
ولم يسرف أحد من عمال بني أمية الكلبيين في العصبية لقومه أحد كما فعل بشر.
قد اشتهر في ذلك شدة ملائع قوس القيسيين عليه يفتخرون، وغدوا يترقبون موته
بنافذ الصبر، وكان هو نفسه يشعر بذلك، ومن دلائل هذا ما يذكره المالكي
من أن جارية من بني راري بشر قالت وهو يعاني سكرات الموت: «يا شحاتة
الأعداء! قال لها: قولي للأعداء لا يموت!»، حتى لا يستطيعهم الفرح.
وكان يشرأخ حتى أن يقيم هشام على البلد رجلاً قبيحاً بعده، فترك عليها العباس
ابن باضة الكلبي والي الأورج أن يشبه هشام في الولاية^(١٤). ولكن هشام بن عبد الملك
استهزأ بفرصة وفاته ليولي مكانه قبيحاً هو عبيدة بن عبد الرحمن، وقد وقع دخوله
إفريقية على قوس الكلبي موقع الضاعقة، حتى أن رأسهم العباس بن باضة
خارت قواه ولم تحمل له رجلاً حيناً بلغه النبأ^(١٥) (١١٠ هـ / ٧٢٨ - ٧٢٩ م).

ولم يكن عبيدة بن عبد الرحمن على اقتداره
المغرب أثناء خلافة هشام بن عبد الملك
وحسن رأيه بأحسن معاملة للبربر من
(١٠٠-١٢٥ هـ / ٧٢٤-٧٢٩ م)

من قبائلهم وسجن نساءهم حتى يقال إنه عند ما بارح إفريقية يريد المشرق
سنة ٧٣٢/١١٤ م كان فيما خرج به من العيد والأماء ومن الجوارى
المتخيرة ٧٠٠ جارية، وغير ذلك من الخصيان والخيل والدواب والذهب والفضة

(١١) قس المصدر والمنفعة.

(١٢) ابن عذاري: البيان، ج ٢، ص ٢٦.

(١٣) ابن عذاري: البيان، ج ١، ص ٣٦ — ابن الأثير: الحجة السبابة، ص ٤٧.

(١٤) المالكي، رياض القوس، ورقة ٣٥ (ب).

(١٥) ابن عبد الحكم، محو، ص ٢١٧.

والآية^(١) مما يدل على عسفه للناس وشدته معهم^(٢)، وكان إلى ذلك شديد الوطأة على كل من انضم إلى آل نصير من العرب أجنبية والبربر الزناتية، فأذى قراً كبيراً منهم، وكانوا من كبار أهل البلاد وأصحاب السلطان على نواحيهم^(٣). بيد أن عبيدة كان يشعر أن الخلل في إفريقية لم يكن على مايرام، وأن ربح الثورة كانت تهب على البلاد، بسبب سوء سياسته وسياسة من سبقه من ولاية إفريقية، وهذا سأل هشاماً أن يعفيه من الامارة لغير سبب ظاهر، فأعياه، وبارح إفريقية إلى انشراق بعد أن غل من المغرب من المال شيئاً كثيراً، وبعد أن استبد بالبربر وبأجنبية استبداداً بالغا.

وأقام هشام عامله على خراج مصر عبيد الله بن الحبحاب عبيد الله بن الحبحاب الذي ذكرناه والياً على إفريقية والأندلس في ربيع الآخر سنة ١١٦ هـ / ٧٣٤ م، وبهذا أصبح هذا الرجل يحكم غرب الدولة الإسلامية كله من حدود مصر إلى البرانس، وهي مساحة تزيد على نصف الدولة الإسلامية كلها. وكان بسط سلطان ابن الحبحاب على هذا النحو خطأ فادحاً، لأن الرجل كان رغم ثقافته الواسعة قسياً مبالغاً في قبيحته^(٤)، ثم إنه كان إلى ذلك بعيداً عن الكياسة وبعد النظر اللازمين لرجل توكل إليه أمور مثل هذا الملك الشائع يفعل به ما يريد.

كان أول ما فعله عبيد الله هو أن قسم ولايته على بنيه وأنصاره: جعل ابنه إسماعيل على السوس، وولى ابنه عبد الرحمن على مغازي السودان، وجعل على طنجة رجلاً من أتباعه يسمى عمر بن عبد الله المرادي، وجعل على الأندلس عقبة بن الحجاج السلولى، واحتفظ لنفسه بإفريقية لكي يكون في مكان قريب من المشرق يستطيع أن يدبر منه ولاياته جميعاً^(٥).

(١) نفس المصدر، ص ٢١٧

(٢) ابن الأبار، الخلة السرية (طبعة دوزي)، ص ٤٨ و ٤٩

(٣) ابن عبد الحكم، فتوح، ص ٢١٧ — الأخبار المجموعة ص ٣١ — ٣٢ — ابن عذاري، البيان المغرب ج ١ ص ٣٩ — النوري، نهاية، ص ٢٣ — السيوطي، تاريخ الخلفاء (طبعة القاهرة) خلافة هشام بن عبد الله: ص ٤٨ — ٤٩

(٤) النوري، نهاية، ص ٣٣ — انقريزي، خطط (طبعة بيروت)، ج ٢ ص ٦١ — ٦٣

(٥) ابن عبد الحكم، فتوح، ص ٢١٧

وكان عيد الله بن الحجاب كغيره من القيسية شديد العصبية العربية . لا يكاد يقيم غير العرب وزناً ، فجعل يعيب البربر لا يكاد يحفل بشاعرهم ، وجعل كذلك يتبع من وجد من أئمة لا يكاد يفهم من عذاب شديد ، وامتد أذاه إلى أتباعهم ومواليهم وفهم أنصار بني نصر الفاضلون بأصناف هذا البيت الكبير من الأئمة على يد هؤلاء القيسيين ، وكان من هؤلاء رجل يسمى عبد الأعلى بن جرجس الأفریقی وكان أعمه رومياً ، وكان مولى لابن نصر ، وكان قد كون لنفسه عصبية بربرية كبيرة في نواحي طنجة^(١) .

فإذا بلغ عسف القيسية ورئيسها في العرب الإسلامى كله عيدياته بن الحجاب هذا النبيل ، فقد بدأت أنفاس البربر تتطلع إلى اغتلاص ، ونو قد كان عيسرته وعمائه على شيء من بعد النظر لاستشعروا اضطراب النفوس في انغراب جميعه ، ولكنهم كانوا كما قلنا لا يكادون يحفلون بشاعر هؤلاء البربر ، حباً منهم أنهم لن يستطيعوا قبلهم شيئاً . ويبدو أن قضاء بن الحجاب على ثورة أهل مصر قبل ذلك قد هون في نظره شأن غيرهم من الشعوب التي كانت خاضعة لحكمه .

وبلغ من استخفاف بن الحجاب بالبربر أن أراد اعتبارهم جميعاً قيساً للمسلمين ، من أسلم منهم ومن لم يسلم ، وكان هؤلاء قبله يقصرون هذا اللون للناس من المعاملة على من لم يسلم من البربر ، من استأمن منهم ومن لم يستأمن ، فبنى عبيد الله إلا أن يزيد الأمر سوءاً بوضع مسلمي البربر موضع العبيد الذين يملك المسلمون رقابهم ، ومضى في تنفيذ ذلك ، فكتب إلى رجاله بمحصر خمس البربر واعتبارهم رقيقاً^(٢) ، ولم يكن عيد الله ليستطيع أن ينشر البربر ويسميهم اليهم بأكثر من هذا ، فهؤلاء قوم أسلموا ومنهم من اشترك في جيوش المسلمين غازياً واندرج اسمه في الديوان ، فكيف يعتبر بعد ذلك عبداً رقيقاً ؟

ولو اقتصرت المعاملة السيئة على البربر ونصارى الأندلس وحدهم لكان من الميسور تلاقي الخطر إذا بقي العرب جميعاً يداً واحدة — وهم لم يكونوا

(١) ابن عبد الحكم ، توح ، ص ٢١٨

(٢) النويري ، نهاية الأرب ، ج ١ ، ص ٢١

قليلين في إفريقية والأندلس — ولكن ابن الحجاب كان مبرفاً في قبضته لا يكاد يعنى اثنين من شره ، فتضرت نقوسهم عليه ، ولما كان أكثر عرب البلاد عنيين ، فقد وقف القيسيون بسبب سياسة رئيسهم ابن الحجاب من أهل البلاد جمعاً — عرباً وغزاة عرب — موقف العدو ، وغدا هؤلاء لا ينتظرون إلا الفرصة الملائمة ليتقلبوا على ابن الحجاب والقبضة بلى على العرب جملة .

ولم يكن الدعاة الذين تحدثنا عنهم ينتظرون فرصة هي أعظم من هذه ، فنفوس أهل البلاد تغلى والعرب متقسمون على أنفسهم ، وليس أهون عليهم في مثل هذا الطرف من توجيه البربر وإرشادهم إلى طريق العمل . وسرى من حوادث الثورة التالية أنها كانت صريعة مقدرة ، وأن أيدي محركيها من خوارج العرب كانت ظاهرة لا تحتاج إلى طويل بحث ، وأغلب الظن أن هؤلاء الخوارج وقفوا في إقناع البربر بأن الله لم يقصر حق القيادة والامامة على العرب وحدهم ، بل جعله حقاً مطلقاً لكل مسلم صالح ، وأن حكام العرب حادوا عن الطريق القويم ، وأنهم — أي البربر — إذا وثبوا بالعرب لم يكرهوا في ذلك إلا منتهين لتعاليم الاسلام كما وردت في القرآن ، وسرى ذلك بوضوح حينما يعلن رئيسهم ميمونة نفسه إماماً ويتسمى بالخلافة ، وحينما يرفعون المصاحف على الأستة كما كان خوارج المشرق يفعلون^(١١) .

ويدو أن أعداد هؤلاء الدعاة كانت عظيمة في المغرب ، لأن الأمان عند قبائله وفي شعابه كان مسوراً ، ولأن البربر كانوا ساخطين تتأجج نقوسهم بالثورة على العرب ، فكثير جمى هؤلاء الخوارج إلى المغرب واختفأ بهم بين قبائل البربر ، ولم يلبثوا أن قلبوا المغرب كله رأساً على عقب . ولما كان هؤلاء الدعاة لا يستطيعون أن يقيموا في إفريقية أو في المغرب الأوسط قرب هذه النواحي من مقام عامل بني أمية في القيروان ، فقد تحيروا لمتابعتهم ولدعواتهم نواحي المغرب الأقصى البعيدة : إقليم طنجة ونواحي السوس الأقصى بوجه خاص ، إذ كانت هذه النواحي مواطن ثلاث من أكبر التباثل الزناتية وأكثرها استعداداً للثورة وهي غمارة وبرغواطية ومكناسة ، وانضمت إليها كذلك أعداد قليلة من صنهاجة .

(١١) الأخبار المجموعة ، ص ٣٢

وكان في القديوان إذ ذاك رجل من قبيلة

ميسرة وبه الثورة
في إقليم طنجة
مظفرة، يسمى ميسرة، ويتفق معظم المراجع
العربية على تسميته بالحقير أو بالحقير، وتذهب

إلى أنه كان يبيع المساء في مساجد القديوان^(١)، وليس ذلك بصحيح؛ لأن ابن خلدون يؤكد أنه كان رئيس مظفرة^(٢) أو لعنه كان ينتسب إلى بيت كبير من بيوت هذه القبيلة، ولأن ماسيلي من الأحداث يدل على أنه كان رجلاً ذا عصبية لها خطرهما، والثابت أن ميسرة كان من رواد المجالس العلمية في مساجد القديوان، وأنه كان ذكياً بعيد المطامع شديد الميل للمغامرة، فوجدت حيدى الخارجية الصرية سبيلها إلى نفسه فاعتنقها، ووقر في نفسه أن ينشرها في بلاده، واتجه بصره إلى مواطن مظفرة في إقليم طنجة، فضى إلى هذه الناحية واندس بين جماعات قومه مظفرة، وأخذ يكسب لنفسه الأنصار ويؤلفهم على العرب وحكامهم، فلم يلبث أن استألم إلى رأيه، فرفضوا راية المصيان، ولم تلبث الدعوة أن امتدت حتى شملت مكناسة، فأقبلت بمجموعها وانضمت إلى ميسرة وقومه^(٣). ولم تلبث برغواطة أن أعلنت انخروج يقودها داعية خارجي لانكاد نعرف عنه شيئاً وهو طريف بن شمعون ابن يعقوب بن اسحاق ومعه ابن له غلام يسمى صالح^(٤). وانضمت القبائل الثائرة بعضها إلى بعض وجعلت تتربق الفرصة لإعلان الثورة وانخروج على بني أمية، وكان عامل طنجة لمعيد الله بن الحبجباب قيسياً شديداً للعصبية لقيس والعرب هو عمر بن عبد الله المرادى، ففضي يصف البربر لا يكاد يحسب لشعورهم حساباً، وكان ميسرة إذ ذاك نشيطاً في دعوته، فأعانه جهل عمر بن عبد الله المرادى وسوء سياسته على كسب قلوب الناس.

(١) ابن عبد الحكم، توح، ص ٢١٨ — البكري، السالك والمالك، ص ١٣٤ —
النويري، نهاية، ج ١ ص ٣٤

(٢) ابن خلدون، توح، (طبعة دي سلين) ج ١ ص ١٥٠

(٣) ابن خلدون (طبعة دي سلين) ج ١ ص ١٦٧

(٤) البكري، السالك والمالك، ص ١٣٥

ولم تلبث القرصة أن سنحت لميسرة وأصحابه الخروج على العرب علانية ، ذلك أن عيد الله بن الحبحاب أرسل قائده حبيب بن أبي عبيدة سنة ١٢٢هـ / ٧٣٩م^(١) في حملة إلى صقلية ، وأصبحه خيرة جنده ، فعجل ميسرة وأصحابه بتمزون فرصة ابتعاد جند عيد الله بن الحبحاب فيما وراء البحر ، فجمعوا أنصارهم ، وتصارعوا نحو طنجة ووالياها عمر بن عبد الله المرادي ، واستولى ميسرة عليها وقتل المرادي ، وانضم إليه عبد الأعلى بن جريج الأفريقي ومن معه من الأفاقة وموالي بني نصير ، فأقامه والياً على طنجة ، ثم سار إلى نواحي السوس واستولى عليها ، وقتل والياها اسماعيل بن عيد الله ابن الحبحاب ، وبهذا خرج المغرب الأقصى كله من يد المسلمين ، وتخرج مركز عيد الله بن الحبحاب في إفريقية وساء مركز المسلمين في الأندلس^(٢).

وجمع عيد الله بن الحبحاب تقرأ من خيرة جنده وقود عليهم رجلاً من كبار عرب إفريقية هو خالد بن حبيب القيرواني ، وبعث إلى حبيب بن أبي عبيدة يعجل عودته ، فلم يكده يعود ، حتى بعثه ومن معه من الجند ليشدوا أزرقال ، والتقى العرب بقوات ميسرة على مقربة من طنجة ، فانهزموا وقتل منهم قر عظيم ، وحاد ميسرة إلى مركزه في طنجة منصوراً ، ثم ادعى الخلافة وتسمى بها وبويع عليها^(٣) . وبدوا أن النصر ذهب بصوابه ، فأساء السيرة في جماعته ، فلم يلبثوا أن قتلوه وولوا مكانه واحداً من كبار رؤسائهم هو خالد بن حيد الزناتي ، وكان خيراً من ميسرة وأقدر^(٤) (١٢٢هـ / ٧٣٩ - ٧٤٠) .

(١) ابن خلدون ، البر (طبعة دي ساين) ج ١ ص ١٥١ — ابن عذاري ، البيان المغرب ج ١ ص ٣٨

(٢) انظر عن ميسرة : ابن عبد الحكم ، توح ، ص ٢١٨ — ٢١٩ — ابن القوطية ، افتتاح ، ص ١٤ — ١٥ — ابن عذاري ، البيان ج ١ ، ص ٣٩ — ابن الأثير ، الكامل ج ٥ ص ١٢٢ ، ابن خلدون ، البر (طبعة دي ساين) ج ١ ص ١٣٧ و ١٥١

(٣) التزوي ، نهاية العرب ، ص ٣٤ — ٣٥

(٤) ابن عبد الحكم ، توح ، ص ٢١٨

هنا يحاول موريل الدفع عن ميسرة ، على عبده من امتداح كل ثائر على المسلمين ، ويبدو في هذه المناسبة اتعاله وتكفه بصورة واضحة جدا :

cf : HENRI FOUHNET, *Les Berbères*, I. pp. 288-289.

وتخرج مركز ابن الحجاب في افريقية ، فبعث الى عقبة بن الحجاج
السولى عامل الاندلس يطلب اليه الاسراع لونه بمن يستطيع من الجند ،
فأسرع الرجل ، وحاول مهاجمة مواقع البربر في طنجة فلم يستطع ،
وعاد أدراجه (١).

وجيش ابن الحجاب جيشاً آخر احتفل
موقعة الأشراف أو سنة ١٢٣ هـ
في تكوينه وجعل فيه قرأ عظيم من
(٧٤١ : ٧٤٠ م)

أشراف عرب افريقية والقاهرين منهم ،
ورمى بهم قوات خالد بن حميد الزناتى ، فلم يكدها هذا الجيش العربى — يقوده
خالد بن حبيب الصهرى — يقارب طنجة ويلقى البربر ويشد القتال بينه
وبينهم حتى نجاه خالد بن حميد من خلف بـعـكـر عظيم ، فانهزم بعض أصحاب
خالد بن أبى حبيب وكره هو أن ينهزم ، فالتقى بنفسه هو وأصحابه
في أوار الثعركة ، فقتل هو ومن كان معه ولم يـلـم منهم أحد : « وقتل
في هذه الموقعة حماة العرب وفرسانها ، فسيت وقعة الأشراف وانتصفت
البلاد ومرج الناس ، واخطفت الأمور على عيد الله ، فاجتمع الناس وعزلوه
عن أنفسهم (٢) » وبلغ ذلك هشام بن عبد الملك فغضب غضبة « مصرية »
لفظاً ومعنى ، وقرر إرسال جيش عربى عظيم الى افريقية ليؤدب البربر ويقضى
على ثورتهم ، وعزل عيد الله بن الحجاب في جمادى الأولى سنة ١٢٣ / ٧٤٠
وقد أصاب بعزله إياه ، لأن الرجل كان قد تمادى في سوء التصرف بعد هذه
الهزيمة ، وكان دافعه الأول الى ذلك الرغبة في الانتقام لقتل ابنه اسماعيل (٣).
ويبدو أن ابن الحجاب شك في أن لعرب افريقية يد في هذه الهزيمة ، فأنهم
قرأ منهم بأنهم اتفقوا مع البربر والأفارقة على إيقاع الهزيمة بجيشه ، وكانت

Isidori Pascual, *Chronicon : España Sagrada*, VIII. Cap. (١)
61 in p 302

(٢) التورى : نهاية الأرب : ج ١ ص ٣٥

(٣) « وبلغ ذلك هشام بن عبد الملك ، قال : أقتل هؤلاء الرجل الذين كانوا يقدمون
علينا من الغرب ؟ قيل : نعم ! قال : واقعة لأغضبهم غضبة مصرية » نفس المصدر
والصلحة .

جماعة من هؤلاء العرب الافريقيين تقيم في تلسان برأسها موسى بن أبي خالد ،
أحد موالى معاوية بن حديج أحد كبار قادة العرب الذين ساهموا في فتح افريقية
بنصب كبير ، وكان عامل تلسان « وقد اجتمع عليه من تمسك بالطاعة ، قبض
عليه ابن الحبحاب وقطع رجله وبه ^(١١) » ذرأاً لمقتل ابنه اسماعيل فأنار على
نفسه بذلك العرب الافريقيين أجمعين ، ودفعهم الى الخروج عليه صراحة ،
واضطرت أمور البلاد كلها . وكان هذا — في الغالب — هو ما حدا بهشام
ابن عبد الملك الى الاسراع في عزل ابن الحبحاب واستبدال غيره به ^(١٢) ،
وتم ذلك في جمادى الأولى سنة ١٢٣ هـ / ٧٤٠ م .

استقر رأى هشام بن عبد الملك على أن يهد
كلثوم بن عياض القشيري في ذلك إلى رجل من زعماء القيسية توسم فيه
القدرة وبعد النظر وهو كلثوم بن عياض القشيري ،
١٢٣ هـ / ٧٤١ م .

ولم يكن هشام بأحسن حظا في هذا الاختيار منه يوم عهد في إفريقية والأندلس
الى ابن الحبحاب : كان كلثوم بن عياض قيسيا شديدا الاعتداد بقيسيته ،
وكان في نفسه الى جانب ذلك غرور جعله يظن أن أبرير قوم لاحيلة لهم
في الحرب ، وأنهم اذا كانوا قد انتصروا على عبيدة بن عبد الرحمن وعلى
عبيد الله بن الحبحاب ، فأنما يرجع ذلك الى جهل هذين وقلة اقتدارهما .
وكان الخليفة قد أوسع عليه في النفقة ، وأمر نعمان مصر وطرابلس وافريقية
أن ينضموا اليه بكل ما يستطيعون من رجال وخيل وعدة ، فزاده ذلك غورا .
خرج كلثوم بعدد عظيم من دمشق ومصر فاستصحب عدداً من خيرة جندهما
وكذلك فعل بطرابلس وافريقية . فاجتمع له جيش عظيم ^(١٣) جعل على مقدمته
قائد خيله بلج بن بشر القشيري ^(١٤) : وكان فارسا شهيا إلا أنه كان أشد غرورا

(١١) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٨

(١٢) نفس المصدر والصيغة — النوري : نهاية الأرب ، ص ٣٥

(١٣) ابن عبد الحكم . فتوح : ص ٢١٨

(١٤) ابن الحديك : فتوح ص ٢١٩ — ٢٢٢ ويقال إن بلج كان ابن أخيه : النوري ،
نهاية الأرب ، ج ١ ص ٣٥ وراجع تعليق فورتل على هذا الجيش :

H. FOURNEL, *Les Berbères* : I, p 292

ويقتصر ابن عذارى في الجزء الأول من ترتيبه على ذكر عدد الثامنين في هذا الجيش =

وعصية من كثرة . وجعل على رجاله ثعلبة بن ثوابة الجذامي ، وكان من غلاة تنميسة كذلك .

ويبدو أن كثوما عول على القتال حتى الموت ، لأنه أوصى بآن يخلفه بلج في القيادة إذا أصابه شيء ، فإنا قتل بلج خلفه ثعلبة بن ثوابة .

كان جند إفريقية إذ ذاك مواقين للبربر بناحية طنجة العرب الإفريقيون في انتظار المدد من دمشق ، وكانت نواة هؤلاء الجند

جئاعة من العرب طال بهم المقام والعمل في إفريقية حتى أصبحوا يعتبرون أنفسهم أفرقة لا يطمثون إلى أحد من القادمين من المشرق . منهم في ذلك مثل عرب الأندلس إذ ذاك : كانوا يعتبرون أنفسهم (أهل البلد) ويتسمون بالبلديين ؛ وقد تكونت جماعات العرب الأفرقة من جند العرب الأول الذين استقروا أثناء الفتح أو بعده فيما راقهم من نواحي المغرب ، وقد جرت عادة هؤلاء العرب أن يستقروا في النواحي بمن انضم إليهم أو صار في وادئهم من البربر ، فاعتبروا مواليهم واندمجوا فيهم مع الزمن ، وبهذا كثرت جموع هؤلاء العرب الإفريقيين وأصبحوا قوة سياسية لها خطرهما . ولما كان هؤلاء العرب الأول هم الذين فصحوا البلاد ، فقد أصبحوا يعتبرون أنفسهم أصحابها وملاك نواحيها ، لا يكاد يجرؤ غيرهم من غير قبائلهم على الاستقرار معهم فيها . ووقد إليهم من بلاد العرب طوائف من أبناء عصبيتهم وانضموا إليهم فاشتدت بهم سواعدهم ، ولما كان معظم من شارك في فتح إفريقية من العرب يمين فقد كثرت جمع اليمين في إفريقية ، كما كثروا في الأندلس ، وانضمت إليهم جماعات من البربر الزناتية : وأخذوا ينظرون للقيسين خاصة نظراً إلى عدو دخيل . ومن هنا تفهم السر في هذا النفور العنيف الذي أظهره عرب إفريقية عند مأخذ ولالة القيسيين يتعاقبون على إفريقية

== وم ١٢ ألفاً من الفرسان كان يقوم بلج بن بشر (البيان ج ١ ص ٣٨) ، ثم يذكر في الجزء الثاني أن عدة الجيش كما كانت ٣٠ ألف (البيان ج ٢ ص ٣٠) ويؤيده في ذلك ابن التوتية (انتاح الأندلس ص ١٤) ، أما ابن حيان فيجعل عدة الجيش ٧٠.٠٠٠ (أورد تلك الرواية المقرئ في فتح الطيب ج ٢ ص ١٢) .

تصاحبهم جماعات قيسية قليلة تريد الاستقرار في البلاد . ولنصف الى ذلك أن عدداً عظيماً من فاطحي افريقية أنشأوا فيها أسراً من أهلهم وذريتهم ، فأصبحت هذه الأسر مع الزمن ذوات جأء وسلطان بفضل من التف حولها من العرب والموالي والأتباع ، وأصبحت لها رياسة على جماعات العرب والبربر في النواحي التي استقرت فيها ، ومن بيوت هذه الأسر يت بنى عقبة بن نافع وكان أقواها وأعظمها ، وبيت معاوية بن حديج ، وبيت بنى نصير . وكان لهذه البيوت الثلاثة النصيب الأوفى من السلطان في افريقية خلال العصر الأموي ، بل صارت الأمور أخيراً الى بيت عقبة بن نافع ممثلاً في شخص عبدالرحمن بن حبيب بن عقبة ^(١) .

وكان هؤلاء العرب الأفارقة « البلدون » مقيمين جماعات ، كل جماعة في ناحية عليهم رئيس منهم يقوم بشئون الاقليم لحساب عامل افريقية في القيروان . وقد سجل المؤرخون لنا منهم جماعات قوية في طرابلس وسيرت وقابس والقيروان ، ومن شخصيات هؤلاء العرب الافريقيين في ذلك الحين : حبيب بن ميمون (سبرت) وعبد الرحمن بن عقبة الفغاري ، ومسلمة بن سودة القرشي (القيروان) وصغوان بن أبي مالك (طرابلس) وسعيد بن بجرة الغساني (قابس) وحبيب بن أبي عبيدة بن عقبة بن نافع ، ويبدو أنه كان رأس هؤلاء العرب الأفارقة جميعاً ، وكان مقبلاً إذ ذاك بجموع من هؤلاء العرب عند طنجة موافقاً لخالد بن حميد الزناتي زعيم البربر الثائرين وخليفة ميسرة ^(٢) .

ولم تكن العلاقات بين هؤلاء العرب الأفارقة التازلين مدائن افريقية وأوافها وبين البربر من أهل البلاد على ما يرام ، لأن العرب جميعاً كانوا لا يطمشون إلى البربر بعد هذه الحرب الطويلة التي كانت بين الجانبين أيام الفتح . ولأن العرب الأفارقة كانوا يعدون أنفسهم سادة البلاد وأهلها ، ولأنهم كانوا الى ذلك عماد الحكام وولاهم على النواحي ، فكرههم البربر لذلك وحكومتهم تجمعت مظالم

(١) راجع تراجم عقبة بن نافع ودويغ بن ثابت الأنصاري ومعاوية بن حديج وريسة ابن عباد الديلي وزيد بن الحارث الصدائي وأبي عبد الرحمن بن بسر بن أرطاة وأبي عبد الرحمن عبد الله بن يزيد (الافريقي) ومن بعده من التأميذ في : المالك ، رياض النفوس ، ج ١ ورقة ١٠ وما يليها — ابن الناجي ، معالم الإيمان ، ج ١ ص ٩٩ وما يليها .

(٢) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٩ — ٢٢٢

هؤلاء الحكام، وكان من هؤلاء العرب البلديين قدامى معظمهم من التينيين منذ أيام موسى بن نصير وبنيه وجدوا غالبيتهم من القبيصة وكان الفريقان متعادين كما لاحظنا^(١).

لهذا كان طبعياً أن تكون ثورة البربر في إقليم طنجة إيذاناً بثورة عامة جديدة من البربر جميعاً على من بين أظهرهم من العرب سواء أكانوا من رجال الدولة وجنداً أو عرباً مستقرين مسلمين.

وصل كلثوم بن عياض إفريقية، ولم يشأ ثورة البربر على العرب أن يرجع بالقيروان، بل أراح يبلدة سيبية على مقربة من طرابلس منها (شوال ١٧٣ / أغسطس ٧٤١). ثم انصرف

مجموعه إلى ناحية طنجة خلفاً على إفريقية عبد الرحمن بن عقبة الغفاري ومسلمة بن سودة القرشي. فلم يكذب يتمدعها حتى نهض زعيم من زعماء زناتة يسمى عكاشة بن أيوب القزازي — وكان من الخارجية الصقرية — فجمع جموعه بناحية قابس، وأرسل أخاه في ثغر من البربر، فحصر واحييت بن ميمون ومن معه من العرب في سرت، وأقام محاصراً لهم حتى تخف لتجدتهم صفوان ابن مالك رأس عرب طرابلس، فانهزم البربر إلى قابس، وكنن عرب القيروان قد علموا بالأمر وخفوا مع أميرهم مسلمة بن سودة إلى قابس لتجدد عرب هذه الناحية والقضاء على ثورة البربر، والتي الجمعان بأحواز قابس، فانهزم العرب وعادوا فلولين إلى القيروان حيث أقبل البربر بمحاصرهم بها^(٢).

(١) تذكر المراجع في أخبار ولاية عبيد الله بن الحبيب قصة تصور لنا هذا الملاء بصورة واضحة، ملخصها أن عبيد الله لم يكذب على إفريقية حتى قدم عليه عقبه بن الحبيب السلولي، وكان الحبيب — أبو عقبه — قد اعتنق الممارت جد عبيد الله، أي أن بن الممارت — وم بنو الحبيب وغيرهم — كانوا موال الحبيب السلولي وبني سلول، فقام ابن الحبيب لعقبة وشركه، فأتى أولاده ذلك، وخشوا أن يحبط ن قدرهم في نظر عرب إفريقية، ولأموأ أيام في ذلك. فانتظر ابن الحبيب حتى اليوم التالي، طما اجتمع الناس وعمر المجلس استقدم عقبه وأعلن إليه أمام الناس أنه وليه وخطب أولاده مؤثراً أيام عى عقوبتهم نحو الحبيب وبنيه، فطبل الأولاد من أنفسهم. وهذا يدل على أن أولاد عبيد الله كانوا يمتدحون أنفسهم عرباً أقرقة، أي من أصحاب البلاد، فكمروا أن يسودم هذا المشرق المقبل ويحبط من قدرهم وم في هذا يمتدحون عن شعور العرب الأقرقة عامة نحو من كان يقبل من العرب، انظر:

الآخبار المقيمة، ص ٢٦ — ٢٧

(٢) ابن عبد الحكم، فتوح، ص ٢١٩

بهذا زاد مركز عرب إفريقية حرجا : انهزمت قواتهم عند قابس وحاصرهم البربر في القيروان ، وانهزمت قواتهم عند طنجة قبل ذلك ، وأقام خالد بن حيد الزناتي موافقاً لمن بقى منهم على نهر سبو ، وأخذ يؤلب بقية البربر عليهم ويستعد لمعركة فاصلة جديدة بينه وبينهم .

في هذه الظروف العصيبة كان كلثوم بن عياض الخلف بين السرب الأفرقة وكنوم بن عياض ومن معه يقتربون من طنجة ليلقوا البربر ، ولوقد كان كلثوم حسن السياسة لتودد إلى عرب إفريقية وكسب قلوبهم حتى يقف العرب جميعاً جبهة واحدة أمام الخطر الداهم ، ولكنه لقي هؤلاء العرب بمعاملة تفرقتهم منه وصرفتهم عن عونه ، وكان كما قلنا قسياً جافياً شديد الاعتزاز بنفسه : أنف أن ينزل القيروان وأراح في سبية ، ثم تقدم نحو طنجة وبعث يأمر حبيب بن أبي عبيدة رأس عرب إفريقية بأن يقيم مكانه لا يصنع شيئاً حتى يقدم عليه . وكان بلج بن بشر على مقدمة كلثوم كما قلنا ، ولم يكن أقل عصبية ولا كبرياء من كلثوم ، فلم يكذب بلقي عبيدة حتى أهانه وحقره ، وأعلن إليه أن الشامية قد عولت على المقام في إفريقية واتخاذها داراً ، فخر هذا في نفس الأفارقة وأخافهم على ما كان لهم من المكانة في البلاد^(١) . وبعث حبيب بن أبي عبيدة إلى كلثوم يشكو إليه ابن أخيه ، فبرلق عنده إنصافاً كافياً ، فامتثلت نفس أبي عبيدة بن عقبة بن نافع ونفوس من معه من العرب الأفارقة سخطاً على الشامية وخوفاً منهم . ثم وصل كلثوم إلى نواحي طنجة ولقي حبيباً ، فعامله نفس المعاملة التي عامله بها بلج قبل ذلك ، وتقدم أبو عبيدة بن عقبة (أبو حبيب) يريد نصيح كلثوم فرفض نصيحته وأهانته ، وبهذا انقسم المعسكر العربي قبل المعركة إلى فريقين يتطوى أحدهما على اللدد نحو الآخر : فريق العرب الأفارقة على رأسهم أبو عبيدة بن عقبة وابنه حبيب بن أبي عبيدة وحفيده عبد الرحمن بن حبيب ، وفريق الشامية المقبلين وعلى رأسهم

(١) ابن عذارى ، البيان ، ج ١ ص ٤٩

كثوم بن عياض وبلج بن بشر . فكان لهذا الانقسام أسوأ الأثر في مجرى الحوادث (١) .

وكانما أراد هشام بن عبد الملك أن يزيد الموقف تعقيداً ، فأمر كثوم أن يسير وفق التوجيهات التي يرسمها له . هرون القرني مولى معاوية بن هشام ومنيت الرومي مولى الوليد ، وقد أسره الخليفة بهذا بحجة أنهما أعرف ببلاد إفريقية (٢) ، وكان أولى به أن يأمره بالانفاق مع العرب الأفارقة ، لا بطاعة هذين الموثقين اللذين سيزيدان الأمر تعقيداً وصحراً . ويبدو أن هشاماً أراد أن يكونا رقيبين على كثوم ، لأن الجيش الذي كان معه كان عظيماً جداً ، كانت عدته تبلغ السبعين ألفاً على قول بعض المؤرخين .

وليس أدل على ما كان بين الحين من التفور من أن العرب الأفارقة كانوا يعتقدون أبواب مدنها إذا سمعوا بمقدم الشامية ، ويبدو أن بلجاً لم يدخر وسعاً في زيادة تورمهم ، فجعل يقول انه انما أتى ليستقر بمن معه في إفريقية كما ذكرنا ، ولم يكن يستطيع أن يشترقوس الأفارقة بأكثر من هذا ، لأن معظم من كان قد استقر في إفريقية الى الآن كانوا يمنية كلبية ، وكان مجرد التفكير في اقرار بضعة آلاف من القيسية معهم في نواحيهم كافياً لاثارة نفوسهم واذكاء نار العداوة فيها ، هذا الى أن القيسية كانت فيهم جفوة وقلة كياسة وشدة في العصية ، فكانوا لا ينزلون بلداً الا أثاروا أهله — عرباً أو غير عرب — هكذا فعلوا في خراسان وفي شمال إفريقية وفي الأندلس .

(١) يقول ابن عبد الحكم في وصف هذه الحالة القيسية التي سادت الجاهليين : « وكان كثوم حين خرج الى البربر قد قدم بلج بن بشر القيسي على مقدمته في الحيل ، فلما قدم على حبيب رفضه وأهان ، تركه ، ثم قدم كثوم لثقاته حبيب ثبانون به أيضاً ، ثم خطب كثوم الناس على حبيبان له فلعن في حبيب وشتمه وأهل بيته . . . » ابن عبد الحكم ، فتوح ص ٢١٩ . بل بلغ من اضطراب النفوس أن دار القتال بين الجاهليين قبل أن يلتقوا البربر ، ولم يستطع كثوم اقرار السلام الا بعد جهد . وكان بلج بن بشر من أكثر الناس عصية للقيسية ، وهو المشلول عن كثير مما نزل بالعرب في إفريقية والأندلس من البلاء في ذلك الحين : ابن عداوى . البيان ج ١ ص ٤١ — ٤٢ .

(٢) الأخبار المجموعة ص ٣١ .

على هذه الحال التي الجيش العربي مع البربر يقودهم خالد بن حيد
 الزناتي عند بلدة تسمى بقدورة أو تقدورة على مقربة
 من تاهرت على مجرى نهر سبو^(١)، وقد رأى هرون القرني

هزيمة العرب
 عند بقدورة

ومعيت الرومي أن أعداد البربر عظيمة جداً ، وخافا على العرب منها ، فنصحا
 كثوما بأن يضرب حول مصكره خندقا ، ولكن الغرور ملأ نفس بلج ،
 وظن أنه إذا جال بجياله لم يلبث البربر أن يتفرقوا ، وغاب عنه أن البربر قوم
 ذوو جلد على الحرب وحيلة في الميدان ، فصنعوا أكياسا من الجلد ملأوها
 بالحجارة ، وأخذوا يوزونها بشدة ويقذفونها على رؤوس الحيل ، فنفرت
 وروعت ، ولم يستطع الفرسان القتال عليها ، فأمرهم كثنوم أن يتراجعوا ،
 ولم يكن البربر يرجون خيراً من ذلك ، فاقضوا على العرب وأحاطوا بهم ،
 وأعملوا فيهم السيوف ، وتبدت طلائع الهزيمة لكثنوم ، فغاطب حبيب بن
 أبي عبيدة وعرض عليه قيادة الجيش ، فقال حبيب : قد فات الأمر ! ثم اشدد
 القتال وأحاط البربر بالعرب حتى كادوا يأتون عليهم أجمعين ، فلما رأى حبيب
 ذلك عزم على الاستشهاد وأوصى ابنه عبد الرحمن أن يلزم بلجا ، وقاتل حتى
 قتل ، وهكذا أهدى هذا العربي الفهري من الشهامة والبسالة ما يملك النفس ،
 وراح ضحية شدة القيسيين وعصبيتهم . وكان بلج قد رفض أن ينزل عن جواده
 وبقي معه نحو عشرة آلاف ، فحملوا على البربر في عنف حتى اخترقوا صفوفهم
 ووصلوا خلفهم ، ثم استدار لهم البربر وكاثروم حتى اضطروهم إلى الفرار ، ففروا
 — يتقدمهم بلج — في اتجاه طنجة . وأما بقية العرب فقد أحاط بهم البربر

(١) بين المؤرخين خلاف حول مكان هذه الموقعة ، يذهب الرازي إلى أنها كانت على نهر
 ملوية (روى ذلك ابن خلدون ، البربر : ج ١ ص ١٥٢) ، ويذهب ابن عذاري وابن خلدون
 إلى أنها كانت على نهر سبو (ابن عذاري البيان ج ١ ص ٤٧ وابن خلدون ، البربر : ج ١
 ص ١٣٧) ، أما صاحب الأخبار المصنوعة فيذهب إلى أن الموقعة كانت عند بلدة تسمى
 تقدورة أو بقدورة (الأخبار : ص ٣١) ، ويجهل ابن القوطية بقدورة (بالباء) . انظر
 الانتاح ص ١٥ . ولم نجد بلدة بهذا الاسم في هذه الناحية من افريقية ، وربما كانت جهة
 الاسم بقدورة بالباء ، فقد ذكر ابن خلدون بلدة بهذا الاسم دون أن يحدد موقعها .
 راجع : البر (طبعة دي سلين) ، ج ٣٥٤ وانظر أيضا :

FOURNEL, *Les Berbères*, I, p. 294 n. 1.

واشدوا في قطعهم حتى قتل هرون وميث وحبيب بن أبي عبيدة وكنثوم نفسه ، وانتهت المعركة بهزيمة كبرى للعرب ، حتى يؤكد المؤرخون أن ثلث هذا الجيش العربي الكبير قد قتل وأن ثلثه الآخر راح أسيراً ، وأما الباقون فقد تفرقوا فتولوا مهزومة لا نكاد نلوي على شيء بعد السلامة^(١) (١٢٤ هـ) .

أما بلج وأصحابه من الشامية فقد انهزموا إلى الغرب واتبعهم أبو يوسف الهواري ، وكان طاغية من طواغى البربر ، فأذركم قتلتهم ، فقتل أبو يوسف وانهزم أصحابه^(٢) ، واستطاعوا آخر الأمر أن يدخلوا سبتة ويحصنوا بها ، وأقبل البربر يحاصرونهم ويهاجمونهم المرة بعد المرة ويحاولون الاستيلاء على هذا البلد منهم ، فلم يستطيعوا ، فلما يشقوا قطعوا الزروع حول الحصن ، وأقاموا مشددين الحصار حوله حتى عذمت بلج وأصحابه الأقوات وساءت حالهم كثيراً .

وزادت ثورة البربر في إفريقية عنفاً ، وقام من البربر في كل ناحية زعيم يقود مواطنيه في هذا الكفاح : قام أبو يوسف الهواري يقود بربر إقليم طنجة ويقاتل بلجا ومن معه ، وتجمعت جموع عظيمة منهم في ناحية الزاب يقودها قائدان بربريان هما عكاشة بن أيوب الفزاري الصفرى الخارجى وعبدالواحد بن يزيد الهواري ، وأخذوا يستعدان للسير نحو القيروان ، فلما أتمما العدة سار عكاشة على طريق مجانة واقترب من القيروان وعسكر عند « القرن » ، وأما عبد الواحد فسار على طريق الجبال واقترب من القيروان وعسكر عند « طنبه » ، وكان على مقدمة جيشه أبو قررة الغيلي^(٣) .

(١) ابن عبد الحكم ، افتتاح ، ص ٢٢٥ ، و Isidori Pacensis Cronicon ، cap. ٥٥٨-٥٥٩ الأخبار المجمعة ، ص ٣٢ — ابن القطيعة : افتتاح ، ص ١٥ — النورى : نهاية الأرب ، ج ١ ، ص ٣٦ — أبو الحسن ، النجوم الزاهرة ج ١ ، ص ٣١٩

(٢) ابن عبد الحكم : فتوح ، ص ٢٢٥ — ٢٢٦

(٣) ابن عبد الحكم : فتوح ، ص ٢٢٥ — النورى : نهاية الأرب ، ص ٣٧

وراجع :

وكانت هزيمة « الأشراف » قد روعت هشاماً وملأت نفسه خوفاً من ناحية البربر كما رأينا ، ثم وقعت هذه الهزيمة عند بقدرية فكانت ضغناً على إياه ، وأحس أن المألة ليست باليسر الذي تصوره ، وأن الثورة إذا استمرت على هذا النحو فربما كانت نتيجة خروج المغرب والأندلس جملة عن طاعة الخلافة ، فعجل بتخير نحو ثلاثين ألفاً من خيرة جنده بها إلى حنظلة بن صفوان عامله على مصر ، وأمره بالأسراع إلى إفريقية ، فوصل حنظلة القيروان بمجنوده في ربيع الأول سنة ١٢٤/٧٧٤م ، وأخذ يرسم الخطة للقضاء على هذه الثورة الخطرة . وكان هشام — رغم مرضه — دائم الاتصال بحنظلة وجيشه لتوجيههم والاطمئنان على مصيرهم ، ونجدنا المراجع أنه هو الذي رسم لحنظلة خطة العمل ، فنصحته بأن لا ينتظر حتى يجتمع الجيشان البربريان عليه ، وأن يجعل بحرب كل منهما على حدة ^(١) .

وقد فعل حنظلة ذلك : خرج للقاء عكاشة ومن معه عند القرن ، فالتقى بهم واتصر عليهم انتصاراً حاسماً ، وقطعهم قتلاً ذريعاً . ويدو أنه خسر عدداً عظيماً من جنده في هذه الواقعة ، لأنه عاد إلى القيروان بعدها ليستعد للسير إلى جمع البربر الثاني المكسر على مقربة من طنجة يقوده عبد الواحد بن يزيد الحواري وأبو قرة المغيلي .

يذكر النويري أن عبد الواحد كان في ثلاثمائة ألف ^(٢) ، وظاهر أن تقديره هذا مبالغ فيه ، لأنه لو كان في هذا العدد العظيم حقاً لما استطاع حنظلة الانتصار عليه بالعدد القليل الذي كان معه ، ولكن الثابت أن حنظلة بذل أقصى جهده في الاستعداد لهذه المعركة الخطيرة الحاسمة ، وأنه تناسى قيسيته في هذه اللحظة الحاسمة ، وجمع العرب جميعاً ، فأفارقة وغير أفارقة ، على لواء واحد للدفاع عن مصير العرب في إفريقية « فأخرج جميع ما في الخزائن من السلاح ، ونادى في الناس فكان يعطى لكل منهم درعاً وخمسين ديناراً ، فمضى يفعل ذلك حتى كثر عليه الناس ، فرد العطاء إلى أربعين ثم إلى ثلاثين ،

(١) الأخبار الخفية : ص ٣٧

(٢) النويري : نهاية الارب ، ج ١ ص ٣٧

ولم يقدم إلا شايًا قويًا . فعبا الناس طول ليلته ، والشمع حوله وبين يديه ،
 فعبا في تلك الليلة خمسة آلاف دارع وخمسة آلاف نابل ، وأصبح وقدم
 للقتال ، وكسرت العرب جفون سيوفها ، والتقوا ، ولزم الرجال الأرض ،
 وجثوا على الركب ، وكان ذلك يمكن يسمى «الأصنام» على مقربة من طينة ،
 واشتد القتال وصير العرب صبرا^(١) . وكان عكاشة قد أسر في القرن ،
 فأمر به حنظلة فقتل صبرا^(٢) ، وانتهت المعركة بانتصار العرب ، وقتل فيها
 عيد الواحد ، واتقصم ظهر الثورة وأخذت البلاد تهدأ ، وكان ذلك
 سنة ١٢٥هـ / ٧٤٣ م . ومات هشام قبل أن تصله أخبار هذا النصر ، وخلفه الوليد
 ابن يزيد ، فأقر حنظلة على ولاية إفريقية ، وساد السلام ربوعها أثناء خلافته
 القصيرة ، لأن حنظلة كان معتدلا في عصبية ، فأخذ عرب البلاد يطمنون
 إلى مصيرهم ، ولزم اليربر السكون بعد هذه الهزائم القاسية .
 ولكن الأخبار لم تلبث أن وردت بمقتل الوليد بن يزيد في السابع والعشرين
 من جمادى الآخرة سنة ١٢٦هـ / أبريل ٧٤٤ م ، وكان الوليد شديد العصبية
 للقيسين دائم الانتصار لهم ، وكان مقتله إيذا فانا بانتصار أعدائهم البغيتين وعودتهم
 إلى السلطان . ولهذا رجع القيسيون في إفريقية عندما بلغهم النبأ ، وخافوا أن
 ينقلب عليهم البغيتون واليربر الزناتيون يؤازرم الخليفة الجديد وأنصاره .
 فخرج إلى الشام ثمر من كبارهم وجندهم ، وبقي حنظلة في ثمر قليل
 من القيسية^(٣) .

(١) وبقي حنظلة أبا الخطار وإليها على الأندلس . وأمره أن يبيت إليه مددا من جندها
 ويبدو أنه لم يوفق إلى شيء ، لأن حال العرب في الأندلس لم يكن حسنا كما سئى . عن معركة
 القرن والأصنام انظر : ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢٢١ — ابن القزويني ، افتتاح
 ص ١٥ — ابن عذاري ، البيان ، ج ١ ، ص ٤١ — الأخبار المصنوعة ص ٣٦ — ٣٧
 النويري ، نهاية الأرب ، ج ١ ، ص ٣٧ ، والنسب الوارد هنا عن النويري ؛ وهذا الأصنام
 موضع كانت فيه آثار رومانية قديمة في ذلك الحين ، وقد اختلف المؤرخون في تحديد مكانه ،
 وأغرب آرائهم إلى الصفة هو ما يذهب إلى أن الأصنام تقع على ثلاثة أميال شمال القيروان
 على مقربة من جولا . راجع ٤ ، 300 p. I. Forneri, *Derbères*.

(٢) ابن عذاري ، البيان ، ج ١ ، ص ٤١

(٣) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢٢٣

أو في البعيد : فقد اشتدت انحصومة السياسة بين العرب والبربر ولم يدهناك سبيل لاصلاح النفوس ، واختلف العرب على أنفسهم فضعف أمرهم وهانوا في نظر رعاياهم . ولم يلعب بيت عربي في هذا الدور من تاريخ المغرب الاسلامي دوراً يقرب من الدور الخطير الذي لعبه بيت عبدالرحمن بن حبيب ، فقد كان طموح هذا العربي القهري وتعمبه للعرب الافريقيين البلديين سبباً مشجعاً للغوارج على موالاة جهودهم ، ولم يكن في نفسه بالرجل الثابت ولا التقدير ، وكان فيه ميل الى الظلم ، فلم يلبث الناس أن ثاروا منه ، ونهض له أخوه الياس قتلته واستبد بالامر ، فكان شراً من عبدالرحمن وأعتى ، واخطط الامر عليه ووثب به أبناء بيته ، فلم يلبث أمر بني حبيب كلهم أن تفرق وضاع ، وضاع معه سلطان العرب السياسي على البلاد ، ولو لم يداركها الله بعد ذلك بسنوات قلائل بمحمد بن الأشعث ثم بالأغلب بن سالم بن عقال لما عاد السلام إليها أبداً .

ثم أن دخول ورجومة القيروان واستبدادها بشئون افريقية لم يكونا إلا مظهرًا لقوة البربر الصفرية وانتشار أمرهم انتشاراً هائلاً لم السيطرة على البلاد ، وكانت سيادة هذه القبيلة شراً خالصاً على افريقية وأهلها ، لأن كراهتهم للعرب بلغت مبلغاً جعلهم يستيحيون كل محرم ، وكانت دعوة الصفرية قد أتهم ولما يتمكن الاسلام من نفوسهم بعد ، فأضلّهم وأخرجتهم عن الاسلام جملة ، ومن ثم لاغراية في أنهم حينما دخلوا القيروان قتلوا من بها من قريش وساموهم سوء العذاب ، وربطوا دوابهم في المسجد ١٤٠ / ٧٥٧٥ - ٧٥٨ م^(١) . فأنار عملهم هذا اخواتهم بربر قنوسة ، وكانوا أباضية ، فاروا بقودهم شيخهم أبو الخطاطب ، فأخرجوا ورجومة من القيروان ، وأنزلوا برجلها مذبحة مروعة وقضوا على سيطرتهم على افريقية . ومن طريف ما يلاحظ أن أبا الخطاطب بدأ عمله بخلق طاعة العباسيين اعلاناً منه للطابع البربري لحركته ، ولما استقر الأمر له لم يبق نفسه أميراً على القيروان ، ولم يتخير عريباً ليقيمه في الامارة ، وإنما تخبر رجلاً من أصل فارسي هو عبد الرحمن

(١) التورى، نهاية الأرب، ج ١ ص ٤٤

ابن رستم ، وكان خارجياً أيضاً شديد العصبية لمبادئ الخارجية (١٤١ هـ - ٧٥٨ م) ولم يستطع محمد بن الأشعث قائد المنصور دخول القيروان وإعادة المغرب الى طاعة المشرق إلا بعد حرب عنيفة وموقعة فاصلة مع قومه على مقربة من تورغة إحدى قرى طرابلس جمادى الأول ١٤٤ هـ يونيو ٧٦١ م^(١) ، وقد هرب على أثرها عبد الرحمن بن رستم الى أقصى المغرب الأوسط وتمصن بتاحية جبل جزول عند ناهرت وكانت هناك إذذاك بقايا حصن روماني فعمرها واستقر فيها يؤيده البربر الأباضية ، وأعلن نفسه اماماً ، وأنشأ بذلك الدولة الرستمية ، ولم يلبث أن سيطر على المغرب الأوسط كله^(٢) .

وحذا حذوه بربري خارجي آخر هو أبو قرعة شيخ قبيلة بني يفرن وكان صغرياً ، فأعلن نفسه اماماً في نواحي تلمسان . وهكذا استقلت كل جماعة من البربر في ناحية ، ولم يبق للعرب إلا سلطان ضئيل بقي لبعض المضربة في ظواهر القيروان ، وظل من السيطرة في لجانة عربية صغيرة أخرى كانت تقم على الطاعة في نواحي طينة وهدنة ، ولم يهدأ أمر البلاد إلا على يدى إبراهيم بن الأغلب الذي أقام دولته بمسواعد بعض رجال العرب المشاركة تؤيدهم فرق من الجند الخرسانية وبعض القبائل الصنهاجية المتنافسة للزناينة الخارجية سنة ١٨٤ هـ / ٨٠٠ م ، وعلى يديه خرج المغرب عن طاعة الخلافة العباسية جملة .

كانت ثورات البربر على العرب إذن ختاماً لسيادة هؤلاء العرب على البلاد ، فلم يصف لهم الأمر فيها بعد ذلك إلا خلال فترات صغيرة متباعدة وفي نواحي محصورة من البلاد ، ولم تزل قبائل البربر تتداعى إلى الثورة قبلاً بعد قبيل ، ولم تزل نواحي بلادهم تخرج عن طاعة الدولة المركزية ناحية بعد ناحية ، حتى خرج البربر جميعاً وبلادهم جميعاً عن طاعة العرب والدولة الإسلامية المركزية جملة .

(١) ابن عذاري ، البيان ، ج ١ ص ٦١ — التويرى ، نهاية الأرب ، ج ١ ، ص ٤٤ — ٤٦

(٢) البيان الغرب ، ج ٢ ص ٦١ ومايلها — التويرى ، نهاية الأرب ، ج ١ ، ص ٤٤ — ٤٦

وانتهزت جماعات من براير مكناسة — إحدى بطون ضريبة — فرصة ابتعادها عن القيروان وانشغال العرب بمنازعاتهم مع البربر ومع أنفسهم ليستقلوا ناحيتهم ولتقيموا لأنفسهم دولة . كانت هذه البطون من نفوسة تسكن على منابع نهر مملوية عند الموقع الذي ستقوم فيه بلدة سجلماسة فيما بعد ، وكانت هذه القبائل تسيطر على قرى تازا وتسول ، وكانت إذ ذاك من منازل الرماة ، فأقبل عليها في سرايعها رجل بربري من حجج إلى بيت الله الحرام وأخذ أصول الدين على فقهاء المدينة . واسمه أبو القاسم سمكو بن رسول بن تملان بن أبي زول ، ويبدو أنه كان قد مال إلى ناحية الخارجية ، فدعا النفوسيين إلى مبدئه فأنضموا إليه وتبعوه ، ولم يلبثوا أن تقضوا طاعة الخلافة في سنة ٥١٤هـ / ٧٥٧ — ٧٥٨ م بقودهم شيخهم عيسى بن يزيد الأسود ، ثم اتخذوا سجلماسة عاصمة لهم فامتعت وتمددت ، ومات عيسى خلفه ابنه اليسع وخلف هذا ابنه مدرار ، وفي عهده قوى أمر هذه الدولة البربرية التي عرفت في التاريخ بدولة بني مدرار . وأما فصلت أمر نشوء هذه الدولة لأن ذلك يلقى ضوء على التطور الباطني الذي كان يجري في المغرب الاسلامي إذ ذاك ، وواضح جداً أن دعاة الصغرية والخارجية هم أصحاب فضل كبير في نشر الاسلام في نواحي المغرب الاقصى والنسوس ، كما رأينا في حالة هذا الداعية أبي القاسم سمكو ، وكما سيحدث في حركات المرابطين والموحدين فيما بعد ^(١) .

وقد حاول ا. ف جوتييه جغرافي المغرب وفيلسوف تاريخه ، أن يدرس هذه الحركات الثورية ويلتص لها أصولها البعيدة في تاريخ المغرب وتكوينه الجنسي ، فأتى إلى آراء طيبة لا بد من إيرادها في ختام هذا البحث ^(٢) . يرى جوتييه أن هذه الثورات هي أخطر حادث في تاريخ المغرب الاسلامي قبل الحركة الفاطمية . فلنعرض آراءه في تحليل أسباب هذه الحركات لأنها تكشف

(١) راجع عن هذه الاحداث : ابن عذارى ، البيان ٤ ج ١ ص ٦٠ وما يليها —
النوري ، نهاية الارب ٤ ص ٤٤ وما يليها — ابن خلدون ، المغرب ج ١ ص ١٣٩ وما يليها .
(٢) E. F. GAUTIER, *Le Passé de l'Afrique, du Nord*, pp. 260 et 272

لنا في الواقع عن خصائص هامة يتفرد بها هذا التاريخ المغربي، وتلقى على التورات الخارجية لتجربة نفسها صورة أكشافاً^(١).

يرى جوتييه أن هذه تجربة الخارجية في المغرب إنما هي في الواقع إلا الدوائية التي روعت أمن المغرب النصراني من قبل . وتتمثل هذه الحركة الدوائية في إيمان هو أن « دوت » أسقف كازنوار إحدى بلاد المغرب الأوسط أني أن يعرف بصقليان (Ciciliannes) بطريقاً لقرطاجنة ، لأن من انتخبوه كانوا قساً مشكوك في صلاح عقيدتهم ، فغضب عليه صقليان ، ولارت بينهما الخصومة ، وتغصب لكل منهما فريق ، واتقسم نصارى افرقية شيعة ، شيعة صقليان ، وشيعة الدوناتيين المنشقين أو الخارجين عليه .

والخارجية الاسلامية في نظر جوتييه ، ليست في الواقع الا شيئاً شبيهاً بالخارجية الدوائية النصرانية ، فالخوارج المسلمون لا يخالفون غيرهم من المسلمين في أمر من أمور العقيدة — كما تخالف البروتستانتية الكاثوليكية مثلاً — وإنما يخالفونهم في عدم الاعتراف بخلافة معاوية ، ويقولون بأحقية علي وأولاده في الخلافة ، بالضبط كما كان الخلاف بين دونات وصقليان خلافاً حول شخص صقليان وحده في البطريقة ، والحركات الدينية الخطيرة — سواء في المغرب النصراني أو في المغرب الاسلامي — لم تنشأ عن آراء أو عقائد خاصة بل عن تغصب وانتصار لأشخاص ، لأن أهل المغرب لا يكادون يخفون للعقائد في ذاتها ، ومدار الأمر كله عندهم الأشخاص .

(١) لم يبحث أحد هذه الحركة بمثل ما يجبها به جوتييه من العمق والشمول ، وقد انتهى من بحثه الى نظرية خاصة تفرغ على أساسها تاريخ المغرب الاسلامي كله ، وقد أعدها عنه جميع مؤرخي المغرب الفرنسيين ولهذا رأيت أن أعرض لها في شيء من الأسباب . واليك ملخص ما انتهى اليه في هذا البحث انما هو للتأنيب وتسهيل الرجوع : أبو زكريا : تاريخ أبو زكريا : ترجمه وعقل عليه Emile Masqueray (الجزائر ١٨٧٨) ، ص ٦٧ وما يليها من المقدمة — ابن خلدون : البر ، (ترجمة دي سلين) ج ١ ص ٢١٦ و ٢١٨ — ج ٢ ص ١٢٥ وما بعدها — ابن عذاري ، البيان ، ج ١ ص ٥١ وما يليها — ابن الأثير : حوادث المغرب التي جمها قتيان Pagnan وترجمها الى الفرنسية في كتاب ،

وإيمان البربر يمتاز الى ذلك بتطرف بالغ وتمسك بالظواهر يجعلهم يلقون أمر العقيدة كلها على فرع من فروعها ، ويصرون على ذلك أصراراً لا يكاد يقبل تنازلاً . وهذه كلها أمور نلاحظها في الدونانية كما نلسمها في الخارجية : فقد كان الدوناتيون متعمسين لمبادئهم تصبأ أعمى لا يكاد يصدق ، وكانوا يتنجرون جماعات في سهولة لا يكاد يتصورها العقل ، أملا في أن يفتنوا الشهادة ويرقوا الى السماء ، بل بلغ بهم الأمر أن كان القلق يساورهم في بعض الأحيان حينما يعلمون أن لهم الحق في قتل أنفسهم واغتنام الشهادة على هذا السبيل « الهين » ، فكانوا يسألون أحد المسارة أن يقتلهم بيده ! وويل له إذا أبى ! فأما عند خوارج المغرب المسلمين ، فلم يصل الأمر الى حد اغتنام الشهادة بالانحصار ، بل كانوا يتهافون على القتال في سبيل العقيدة تهافت من لا يعنيه أمر حياته ، نجد هذا واضحاً عتيفاً عند غلاتهم كالصفرين ومعتدلاً بعض الشيء عند معتدليهم كالأباضيين . هذا مع العلم بأن تقاضى هؤلاء الآخرين في العقيدة كان يذهب بهم الى حد إلغاء شخص الانسان إلغاء تاماً أمام الخالق . ولقد أحسن ماسكراي حينما قال إن الخارجية هي الدونانية مُثقلت من اطار مسيحي الى اطار إسلامي ، ولا يهتنا الاطار ولا الحادث الذي أثار الحركة في المسيحية أو في الاسلام بقدر ما تهتنا الظاهرة ومفزاها الذي يتلخص في الحقيقة التالية : وهي أننا نجد عند نفس المعارضة أسلوباً واحداً عميقاً في الاحساس بالله وقوته ، وأتانا نجد هذا الاحساس ظاهراً في صور مختلفة متباينة ، فذلك غريزي عند هذا الجنس .

وهو — أى جوتيه — لا يهتم لذلك بالناحية الدينية للموضوع — فهي في نظره حادث عارض — والمهم عنده هي الغايات والالتزامات المادية التي تستر دائماً خلف ستار العقيدة ، ولقد طالما حاول الناس أن يصلوا الى المعنى السياسي والاجتماعي للحركة الدونانية ، وقد وفقوا ، وليس بالعسير كذلك الوصول الى التزامات السياسية والاجتماعية التي أدت الى الثورة الخارجية . ثم يقول إن ابن خلدون نفسه قد كشف عن هذه التزامات بعيد نظره وزكاته ، وذلك حيث قال : إن الخارجية انتشرت على عجل في البلاد

وأصبحت سلاماً في يد أهل الفتنة يحاربون به الدولة ، وهو يقصد بالدولة هنا دولة الخلفاء التي يمثلها الخلفاء ، هؤلاء الخارجيون كانوا يلتمسون الانتصار بين الطبقات الدنيا من البربر .

ولم تكن الدونامية في الواقع إلا حركة بربرية سياسية اجتماعية أسماها ديموقراطي ، إذ كانت في نواحي ثورة شعبية قام بها قراء الناس المستضعفون . وطبيعي أن الشعب الذي قام بحركة الخارجية لم يكن هو نفسه الشعب الذي قام بالدونامية ، فقد تغيرت الأحوال بتغير الأزمنة ، وإنما كان عماد الحركتين هؤلاء الناس الذين كان تصوفهم صورة نظرية لحوماتهم من الخيرات الدنيوية ، وكان هذا التصوف يعني خلفه — بطبيعة الحال — انهجاراً هائلاً لمطامع لم تسعها الظروف بالتحقق .

وكانت الخارجية كذلك ثورة من البربر أهل البلاد على السادة الأجانب مثلين هذه المرة في صورة للخلفاء المشاركة .

ثم يضي جوتيه بكل عناصر الحركة الخارجية ، لأنه لا يريد أن يكتفى بتسميتهم بربراً وكفى ، بل يريد أن يعرف أي فرق من البربر نهض بعبء الحركة ، ويقرر بوضوح إلى الذين قاموا بالحركة كانوا في الغالب بربراً زناتيين ، فقد انتجرت الثورة أول الأمر في طنجة خلف ظهور الجيوش الإسلامية الغازية في اسبانيا ، ثم لم يلبث لها أن وصل إلى القيروان ، وقد وقعت موقعة الأشراف على مجرى « شت » ، ووقعت المعركة الثانية التي هلك فيها كلثوم بن عياض على نهر « سبو » ، ووقعت الثالثة التي انتصف فيها العرب لأنفسهم عند القرن على مقربة من القيروان سنة ٧٤٢ هـ . وأما الرابعة فقد كانت إلى الشرق مما يلي ذلك ، وفيها استولى الخارجيون على طرابلس ، ثم شهد بعد ذلك رد فعل عربي عتيق يقوم به عبد الرحمن بن حبيب . أي أن الحوادث البارزة في الحركة كلها دارت حول طرابلس وتونس وتلمسان (بين سفي ٧٤٣-٧٥٢) وفيما بين سنة ٧٥٧-٧٥٨ ينتقل مركز الحركة إلى القيروان ، فيستولى عليها بربر ورغوبة الخارجيون ويمشون فيها فساداً ، ثم يطرده عنها بربر آخرون ، ويستولون عليها . ثم ينهض العرب لحرب الخارجيين من جديد

يقودهم محمد بن الأشعث ويحرز النصر في نصرت من نواحي طرابلس ، ثم يسير الى القيروان فيحتلها ، ولكنه لا يوفق الى النصر عند تلمسان التي ينتقل اليها مركز الحركة بفضل أبي قررة اليفرنى (سنة ٧٦٥) ، ثم يعود انصار جيون فيستولون على طرابلس ، ويحاصرون القيروان ، ويطلق المؤرخون الحديث عن حصار انصار جيون لطبنة في إقليم همدنة ، ويذكرون أن عاملها عمر بن حفص ظل زمناً طويلاً محاصراً (سنة ٧٧٠) حتى لقي حظه على أسوار القيروان (سنة ٧٧١) ، ثم يستمر الأمر بين أخذ ورد بين العرب والنجاريين حتى ينتهي الأمر الى يد بني الأغلب في سنة ٨٠١ ، قهراً أحوال البلد ويسودها السلام قدراً من الزمان . فركز الثورة هي طنجة ووادي سبو وإقليم تلمسان ووادي شلف وهمدنة وجنوبي تونس وطرابلس ، أي أنها تقع جميعاً في نطاق السهول والهضاب العالية ، أي في مواطن زناته ، لقد وقعت الثورة كلها في أوطان زناته على وجه التقريب .

ثم يمضي جوتييه مؤيداً رأيه ، فيذكر أن ابن خلدون وابن عذاري يؤكدان أن عبء الحركة الأولى حملته برغواطة (ويشير الى أن برغواطة هذه قد كفرت بالقرآن فيما بعد ، وأقام رجالها في إقليم الشاوية ديناً جديداً يخالف الإسلام) ، ومضيلة وهوارة وبني يفرن ، وبناتقش النصوص مناقشة يخرج منها بأن قليلاً جداً من صنهاجة قد شاركوا هذه الحركة ، وأنها لهذا ينبغي أن تعتبر حركة زنانية صرفة .

ثم يستطرد جوتييه استطراداً بعيداً يحلل فيه الحركة من الناحية الاجتماعية ، ولكننا نكتفي بهذا القدر الذي أوردناه لأنه يلقي ضوءاً كاشفاً على بعض العناصر النفسية في هذه الحركة البربرية الخطيرة ، وبهنا من كلامه قوله أنها كانت حركة زنانية ، وهذا معقول وطبيعي ، فقد كانت زناته قد أعانت المسلمين وانضمت اليهم من أول الأمر أملاً في أن تنتصف بهم على الروم والنصارى والأفارقة وصنهاجة ، وأن تستعيد في ظلالهم بعض ما فاتها في عهود هؤلاء ، ففاجأ العرب رجالها بهذا العنف الذي رأيناه ، فنجحت نفوسهم الى الثورة . وبهنا كذلك قوله أن هذه الحركة طبيعة مركبة في النفس البربرية :

فهي طيبة تان وتصوف واستغفاف بالحياة . وبهنا كذلك إشارته الى ناحيتها القومية ، فالواقع أن الذين قاموا بها كانوا ينكرون على العرب هذا التصرف المطلق في شئون البلد . وبهنا أخيراً ربطت هذه الحركة بأمتالها في عهود الروم وسيرة بالحركة الى مطالع العهد الأعلى .

ولم تكن الأحوال في الأندلس إذذاك بأحسن مما كانت الأندلس عليه في المغرب . كآتت هزيمة المسلمين في بلاط الشهداء . ومقتل عبد الرحمن الطافى وخيرة رجاله في رمضان سنة ١١٤هـ / ٧٣٢م قد أوتعت البلد في أزمة كبرى : ذلك أن العنيتين وأحلافهم من المدنيين انتهزوا فرصة موت الطافى واشتغال عامل إفريقية عنهم فأقاموا كبيرهم عبد الملك بن قطن بن نفيلة بن عبد الله القهرى في أول شوال سنة ١١٤هـ ، ويبدو أن عبيدة بن عبد الرحمن عامل إفريقية أقر عبد الملك في ولايته لأن الملاق لم تكن طيبة بينه وبين أنصار عبد الرحمن الطافى ^(١) .

لا تمدنا المراجع العربية بمعلومات وافية عن عبد الملك بن قطن القهرى أعمال عبد الملك في ولايته الأولى ، ولكن ايزدور الباجى يذكر أنه أساء السيرة وأذى المسلمين والنصارى معاً ، وأن من معه من أئمة عاثوا في البلاد فساداً وأكثروا من الشغب وهجرة عليه ، وأنهم شرهوا الى الأموال شرهاً اضطروا معه عبد الملك الى عسف الناس عسفاً أثار النفوس وأسخطها ^(٢) . فلما تولى عبيد الله بن الحبحاب أمر إفريقية بعث على الأندلس مولاة عقبة بن الحبحاب السلولى ، وكان رجلاً قسيساً صالحاً محباً للجهاد ، فوصلها وبدأ ولايته عليها في شوال سنة ١١٦هـ / ٧٣٤م ^(٣) .

ويذكر ايزدور الباجى أن عبد الملك بن قطن القهرى ومن معه من المدنيين حاولوا أن يمارضوا عقبة ويحدثوا عليه الشغب ، فاضطر الى القبض على عبد الملك

(١) انظر : ابن عبد الحكيمة ، تروح ، آخر ص ٢١٦ وأول ٢١٧

(٢) ايزدور ، مقرة ٦٠

(٣) الأخبار المجموعة ، ص ٢٧٤ — ٢٨

ولقائه في السجن ، ثم قل عددا عظيما من المدنيين الى افريقية لكي يهدأ البلد
وتستريح من نزوحهم الدائم الى السلطان والموضي (١١) .

ويبدو أن الأحوال استمرت لعقبة في الأندلس بعد ذلك فاستطاع
أن يقوم بدمر البلاد « بأحسن سيرة وأجملها وأعظم طريقة وأعداها (١٢) » ،
واستطاع كذلك أن ينصرف الى التنويع في صقلية وفيها وراء البرانس بقية
أيام حكمه انتهى طالع سبع سنين (١٣) .

في ذلك الحين كانت ثورة البربر في إفريقية على أشدها ، وكان عيد الله
ابن الجحباب قد انصرف عنها وتولاها كثوم بن عياض ، وشغل القنبسية
في إفريقية عن أئمة عمومهم في الأندلس ، فضعفت أمر عقبة ومن معه ، وبدأ
الغنيون ومن معهم من المدنيين يتطلعون إلى السلطان من جديد ، وقد أمكنهم
الفرصة في أوائل سنة ١٢٣ هـ إذ مرض عقبة وطال مرضه حتى أشفى على الموت ،
والغالب أن الغنيين ضغطوا عليه وأرغموه على إقامة عبد الملك بن قطن خليفة له
إذا توفاه الله ، وقد كان ، وعاد السلطان إلى ابن قطن ومن معه من الغنيين
والمدنيين (١٤) .

والظاهر أن تقربا من دعاة الثورة البربرية الافريقية خف إلى الأندلس
ليشجع بربرها على عرجها ، ولم يكن البربر في الجزيرة الأندلسية مطمئنين
إلى العرب ، لأن هؤلاء الآخرين استبدوا دونهم بالأمر كله ، مع أن معظم
فضل الفتح يعود إلى البربر وحدهم . ويذهب نفر من المؤرخين كذلك إلى

(١١) يزودور ققرة ٦١ ، ويراء بالنديف هنا جاءت من أهل المدينة المنورة من الأنصار
هاجروا إلى الأندلس واستروا فيها ، وأنتوا لاتهم شدة سياسية قوية ، وكانوا يؤازرون
الغنيين ويحتسون فيهم .

(١٢) ابن عذاري ، البيان ، ج ٢ ص ٢٩

(١٣) الأخبار المجموعة ٤ ص ٢٨

(١٤) يزودور الباجي ، قترات ٦١ — ٦٣ يذكر ابن عذاري أن عقبة استظفه (البيان
ج ٢ ص ٢٩) ويذهب ابن عبد الحكم إلى أن عبيد بن عبد الرحمن هو الذي رد عبد الملك
إلى ولاية الأندلس (تنويع ، ص ٢١٧) ، أما ابن التومني فيؤكد أن عبد الملك ومن معه
من الغنية اجتمعوا على عقبة وخلصوه ، فهو يتفق مع يزودور في ذلك ، وقد أخذنا بروايتهما .

أن العرب اختصموا أنفسهم بخرق بقاع الأندلس ، ولم يتركوا البربر غير الثيفاء والجبال القاحلة في الشمال والشمال الغربي^(١) . وليس ذلك صحيحا على إطلاقه ، لأن جماعات بربرية كثيرة كانت مستقرة في أخضاب نواحي الأندلس في الجنوب والشرق والغرب ، بل كادت ناحية الجزيرة الخضراء أن تكون قصر أعلام لكثرة من نزلها من بطونهم وعشائرهم ، ثم إن العرب لم يكونوا من الكثرة بحيث يستطيعون الانفراد بكل سهل بلد عظيم واسع كالأندلس ، ثم إن الكثيرين منهم (أي من العرب) كانوا أهل جهاد مقيمين دواما في منطقة البرانس وما وراءها عند أربونة ، فلم تكن بقية العرب لذلك من الكثرة بحيث تستطيع احتلال سهول الأندلس الواسعة في الشرق والجنوب والوسط والغرب . ثم إن المراجع تحدث كذلك أن جماعات كبيرة منهم كانت قد استقرت في أقصى الشمال عند لاردة واسترقة والمدائن التي خلف الدروب ، كما يقول صاحب الأخبار المجموعة^(٢) « أي في نواحي المضارب الشمالية المجاورة لمواطن الأسبان الصاري في الشمال ، فخليل ثورة البربر على العرب في الأندلس إن هؤلاء استبدوا دونهم بخرات البلد وخرموم منها جميعا مبالغة لا تؤيدها المراجع ، فأما غضب البربر فببب استبداد العرب بأمر الحكم واعتبارهم البربر شعبا محكوما لا ينبغي أن يترك له أي نصيب في الحكم أو في إدارة الأمور ، ولم يكن البربر ليصبرون أنفسهم بأقل من العرب ديناً ولا كفاءة ولا فضلا ، فقد كانوا هم الذين خلوا معظم عب الفتح ، وكان منهم طريف وطارق وهما صاحبا الفضل الأول فيما أضراب الاسلام في الأندلس من نصر ، ولم يقف الأمر عند مجرد الاستبداد بالأمر بل تعداه الى سوء المعاملة والاهانة ، فكان العرب يوقعون بهم أقصى العقوبات لأتفه الأسباب ، فإذا جرأوا على الشكوى كان عقابهم أشد وأقسى^(٣) .

DOZY, *Hist. des Musulmans d'Espagne* I, p. 161 (١)

» , *Recherches* I, pp 118-119.

(٢) الأخبار المجموعة ، ص ٣٨ وراجع ففك المفال القيم الذي كتبه سبزار دويلر عن منازل البربر في الجزيرة الأسلية .

CESAR DÜBLER, *Über Berbersiedlungen auf der iberischen Halbinsel*, in *Festschrift J. Jüd.*, Zürich 1913.

DOZY, *Recherches*, I, p. 119.

(٣) إزدودور ، هرة ٤٤

ثم ان استبداد القيسية بالأمر كان حرياً أن ينفر البربر ، إذ كان القيسيون قوما ذوى عصبية شديدة ، لا يكادون ينظرون لغريم نظرهم الى ناس مثلهم ، وقد رأينا موقفهم من النجينة ومن البربر في افريقية ، وليس لدينا وثائق تدلنا على معاملتهم للبربر في الأندلس ، ولكن الأدلة كلها تدل على أنهم أساءوا معاملتهم وتعروا نفوسهم ، وكان النجينيون أقرب الى نفوس البربر منهم ، لأنهم كانوا معظم الوقت مضطهدين مثلهم ^(١) . وهذا لا يمنعنا من أن نقرر أن هؤلاء النجيين كانوا اذا وصلوا الى السلطان أقصدوا من أمره أشد من كان القيسيون يفعلون ، لأن عيب القيسيين كان كبرياء وصلفاً ، في حين كانت عيوب الكلية النجينة الظاهرة جشعاً الى المال وميلاً الى الفوضى وعجزاً عن التنظيم وحسن الإدارة .

طبعي اذن أن يبادر بربر الأندلس الى الثورة حينما تبلغهم أنباء ثورة أبناء عمومهم واشتباكهم مع العرب في الحرب في افريقية . فيقول صاحب الأخبار المجموعة — وروايته على قصرها أكثر مما بين أيدينا تفصيلاً — : « فقصي أن يرير الأندلس لما بلغهم ظهور بربر العدو على عربها وأهل الطاعة ، وثبوا في أقطار الأندلس ، فأخرجوا عرب جليقية وقتلوه ، وأخرجوا عرب أسترقة والمدائن التي خلف الدروب ، فلم يرع ابن قطن إلا فلهم قد قدم عليه ، وانضم عرب الأضراف الى وسط الأندلس ، إلا ما كان من عرب سرقسطة وثغرم ، فانهم كانوا أكثر من البربر ، فلم يهجم عليهم البربر ^(٢) . . » . ويزيدنا صاحب فتح الأندلس وضوحاً فيقول : « وتطاولت البربر أيضاً بالأندلس على العرب الساكنين بجليقية وأسترقة والمدائن التي خلف الدروب ، وقتلوه وطردوهم لكثرتهم هناك وقلة العرب ^(٣) » . ولا يزيدنا ازودور وضوحاً كثيراً ، وإن كان

(١) ينهم هذا من قول ابن القوطية مثلاً : « بقي عرب الأندلس وبربرها يحاربون الأمويين النصارى ويمسبون لبيد الملك بن قطن القهري ، ويقولون لأهل الشام : « بلداً بضيق بنا فخرجوا عنا ! » ابن القوطية ، احتاج ، ص ١٧

(٢) الأخبار المجموعة ص ٣٨

(٣) فتح الأندلس ص ٣١

يشير الى أن العرب استبدوا بالبربر وأذوهم وعطلوهم معاملة ثانية ، فاستغلهم ذلك ودفع بهم الى الثورة (١) .

ولكن دوزي يضيف من عنده كثيراً ، فيزعم أن العرب اختصوا أنفسهم بحسن الأرض ، ولم يتركوا البربر غير النواحي القاحلة في الشمال ، ويمضي في المباشرة — على عهده — فيذكر أن بربر الأندلس تلقوا أخبار ثورة أبناء عمومهم في المدة الافريقية بقبول عظيم ، وأن دعاة خارجيين ذهبوا الى الأندلس ليحثوا البربر على القيام على العرب واستنصاهم جهة ، فلم تلبث أن انفجرت ثورة دينية سياسية في إقليم جليقية امتدت الى شمال الأندلس جميعه عدا إقليم سرقسطة ، ولما ظف من أين امتد هذا كله ، وليس بين أيدينا إلا ما أورده من النصوص (٢) .

ومهما يكن من الأمر فقد ثار بربر شمال الأندلس على عربها المقيمين في نواحي جليقية واسترقه والنواحي القاصية من أشكوس وبعض مناطق الغرب مثل ماردة وفورية وطلية ، فأما إقليم سرقسطة فلم يجرؤ البربر فيه على الوتوب بالعرب ، لأن العرب هناك كانوا أكثر عدداً منهم . وأسرع من بني العرب في هذه النواحي بالهروب إلى وسط الأندلس (٣) ، فإذا انتصر البربر هذا النصر الأول فقد انتظمت قوام في ثلاثة جيوش كبيرة : وجهة الأول طليطلة والثاني قرطبة والثالث الجزيرة الخضراء ليتصل بالبربر عبر المجرز . ومثل هذا الترتيب لا يمكن أن يصدر إلا عن قيادة واحدة نظمت صفوف الثائرين ورسمت لهم وجهة واضحة معينة ، لأن الاتجاه إلى الجزيرة الخضراء مغناه محاولة قطع مواصلات العرب مع المشرق لحصرهم حصراً لا يخلص لهم منه ، وهذا أمر لا يصدر إلا عن رأس مفكر مدبر ، ويذهب دوزي إلى أن الثائرين اجتمعوا وانتخبوا من بينهم إماماً دون أن يذكر مرجعه في هذا

(١) ايزودور ، فترة ٧٦

(٢) Dozy, *Mus. d'Esp.* I. p. 161.

(٣) الاخبار المجموعة ، ص ٣٩

القول^(١)، ولكتنا وجدنا في «فتح الأندلس» إشارة موجزة إلى وجود زعيم بربري يسميه «زقطرق» كان يرأس جماعة البربر التي كانت متوجهة إلى الجزيرة الخضراء والتي تجملت في شذونه، فلا يستبعد أن يكون هذا في الواقع رسماً معرفاً لاسم هذا البربري الذي قاد بربر الأندلس في الثورة كما قد مبسرة بربر افريقية^(٢).

نخرج من كز عرب الأندلس اذن، ووجد عبد الملك بن قطن ومن معه من الكلية اليمنية أنهم لن يستطيعوا الثبات للبربر إلا اذا وصلتهم من الشرق امدادات. ولم يكن ذلك ممسوراً لأن ثورة البربر في افريقية كانت على أشدها، ثم انهم كليون يمنيون وكان اليوم يوم القيسية المضربة.

وكان يلج ومن معه من الشامية القيسية محصورين في سبعة منذ عام، وقد أجهدهم الحصار حتى أكلوا من القيسية إلى الأندلس. الدواب والجلود وأشرفوا على الهلاك^(٣). وكانوا

لا يكتفون عن الكتابة إلى عبد الملك يستصرخونه ويستغيثونه به، فلم يسمع إلى استغاثتهم، لأنه كان يحشاهم على نفسه، فهم قيسية شامية متعصبون وهو ومن معه كليون يمنيون، فتركهم لكي يهلكوا حيث هم^(٤)، وكان عبد الرحمن ابن حبيب، قد نجا من معركة الأشرف - كير عرب افريقية الذي تحدثنا عنه - وانهزم مع بلج وأصحابه إلى سبته، ومن هناك عبر إلى عبد الملك بن قطن الفهري مثله، وجعل يحرضه على بلج وأصحابه ويخوفه منهم، فزاده ذلك أصراراً على تركهم لمصيرهم^(٥). وبلغ من اسرافه في ذلك أن عربياً أندلسياً من غلم يقال له

(١) يقول صاحب الاخبار المجموعة في ص ٣٩: «وكانت قد رأست البربر بالأندلس على أقدامهم ابن هدين»؛ ولم نستطع قراءة هذا الاسم، وظهر أن المؤلف يريد أن يقول ان البربر اختارته رئيساً فقط لا اماماً، والفرق بين الاسرين شاهراً، اذ أن نس ابن القوطية يفهم منه أن الحركة سياسية، أما سلام دوزي فيفهم منه أن الثورة كانت دينية أيضاً، وانظر أيضاً: ابن حيان، عند القرطبي، فتح الطيب، ج ٢ ص ١١.

(٢) فتح الأندلس، ص ٣١، وهذه هي قراءة ناصر. لكتاب، ولم نستطع تحقيقه.

(٣) الاخبار المجموعة، ص ٣٧.

(٤) نفس المصدر والصفحة، فتح الأندلس، ص ٣١.

(٥) ابن عبد الحكم، فتوح، ص ٢٢٠.

عبد الرحمن بن زياد الأحرم أشفق عليهم من التلف ، فبعث اليهم مراكيب وشحنهما بالشعير والأدام ، فبلغ ذلك عبد الملك فغضب عليه وعاقبه أشد عقاب^(١١) وساءت حال بلج وأصحابه . ولو لم يكن الربيع قد أقبل . وأبقت الأرض بعض الخضر والبقي ملوكوا^(١٢) ، ولكنهم اقتاتوا بذلك واستعانوا به على البقاء حتى واثم الظروف بالفرج من حيث لم يحتسبوا .

وزاد مركز عبد الملك وعرب الأندلس حرجاً مع الأيام ، ولم يجد عبد الملك لنفسه مخرجاً إلا أن يأذن لهؤلاء القيسيين المحضرين في سبته في العبور الى الأندلس ، فأجابهم الى طلبهم بعد طول عناد ، واشترط عليهم أن يبارحوا الأندلس بعد القضاء على ثورة البربر مباشرة ، واشترطوا عليه بدورهم أن لا يفرقهم وأن يعيدهم الى أفريقية جماعة واحدة ، ويترلم في مكان يستطيعون منه العودة الى المشرق . وتم الاتفاق على ذلك . وأرسل اليهم عبد الملك سفناً عبروا بها الى الأندلس سنة ١٧٣٣/٧٤١ بعد أن أعطت كل فرقة منهم عشرة من رجالها رهائن اجفظ بهم عبد الملك في جزيرة أم حكيم في مدخل الوادي الكبير^(١٣) .

هكذا عبر بلج بن بشر القيسي ومن معه من القبيلة الشامية طائفة بلج الى الأندلس ، ولم يكن عددهم ليزيد على عشرة آلاف . ولكنهم كانوا من غير شك نخبة من خيرة فرسان الشامية القيسية . لقد أساء رئيساهم كلثوم وبلج استعمالهم حتى هذه اللحظة وسير تكون من الأخطاء فيما بعد شيئاً جسيماً ، ولكنهم امتازوا بشجاعة عظيمة وذكاء بعيد ، وسبنتى بهم الأمر بالاستقرار في البلاد ، وسيكون لهم في تطور الأندلس الاسلامي أحسن الأثر حينما تستقر الأمور وتقوم الدولة الأموية .

ترك بلج وأصحابه الأندلس في حال من الجوع لا مزيد عليها ، وكانت ملابسهم قد بليت حتى كانوا يستترون بالدروع ، ونزلوا الجزيرة الخضراء ، فوجدوا بها جلوداً مدبوغة كثيرة ، فقطعوا منها المدارع ، ثم أقبلوا الى قرطبة ،

(١١) الاخبار المجموعة م ٣٨ — ابن خلدون ، عند انقضى ، فتح الطيب ، ج ٢٢ ص ١١

(١٢) الاخبار المجموعة ، م ٣٨

(١٣) نفس المصدر ، م ٣٨ — ٣٩ — فتح الاندلس ، م ٣١

فكسا ابن قطن خيارهم وأعطاهم كلهم عطاء . فلم يكن فيه ما يغيثهم ، واستقبلهم عرب بلاد الأندلس وهم ملوك ، فكسا كل رجل منهم من خيارهم خيار عشرته ، وأفضل عليهم الناس حتى لبسوا وشعروا^(١) . وهكذا آوى عرب الأندلس رجال هذه الطائفة القليلة من القيسية بعد أن تفاذتهم البلاد والثوب منذ مبارحتهم مواطنهم الأولى في الشام منذ قرابة العامين . ولا نزاع في أن القيسية الأندلسية قد أحسنت استقبالهم واکرامهم على النحو الذي يصفه صاحب الأخبار المجموعة طمعاً في أن تقوى بهم قلوبها . ومن ثم ليس بغريب أن نرى قيسية الأندلس تنهض لمنازلة الكلية اليمنية من جديد .

ولم يكن بلج وأصحابه يرمحون بقرطبة حتى
 طالة بلج تنفق على نورة
 نهضوا للعمل الذي أتوا من أجله وهو لقاء
 البربر في الأندلس
 البربر والقضاء على ثورتهم . كان أول ما ينبغي

عمله هو القضاء على الجيش البربري الذي كان متجهاً نحو الجزيرة الخضراء ليتصل بالبربر الثائرين في ناحية طنجة وسبته ويقطع كل أمل لعرب الأندلس في أي عون يأتيهم من المشرق ، ويدعو أن هذا الجيش البربري كان أقوى جيوشهم الثلاثة وأكثرها نظاماً ، وكان قد وصل كما رأينا إذ ذاك إلى شذونة وعسكر عندها .

نهض بلج وأصحابه للقاء هؤلاء ، وانضم إليه نفر من عرب الأندلس البديين ما بين قيسية ويمنية ، والتقى الجمعان على مقربة من شذونة « فلم يكن للعرب فيهم إلا نهضة حتى أبادوهم وأصابوا أمتعتهم ودوابهم ، فاكنت أصحاب بلج وانتشروا وأصابوا المغانم^(٢) » ولا نزاع في أن العرب كانوا مدفوعين في هذه المعركة بالرغبة في طلب الثأر من هؤلاء البربر الذين أذاقوهم الويل في إفريقية والأندلس طوأن الحقبة الماضية . ثم نهض بلج وعبد الملك ابن قطن ومن معهما للقاء الجيش البربري الذي كان متجهاً نحو قرطبة ، ولم يجدوا عتاء كبيراً في هزيمته والقضاء عليه .

(١) الأخبار المجموعة ، ص ٣٩

(٢) ابن عذاري ، البيان ، ج ٢ ص ٣١

فاما الكتبة البربرية الثالثة التي كانت محاصرة طليطلة فيبدو أن أمرها كان أخطر من الكتبتين الآخرين بسبب الأعداد العظيمة التي تجمعت فيها . كانت جماعات بربرية غفيرة من بربر جليقية وأسترقه ومارده وقوربه وطلبيره قد انجذبت من بلادها وانضمت إليها ، وأقبلت محاصرة طليطلة ، وأقامت على الحصار أشهراً حتى اشتد الأمر بطليطلة وأهلها ، وكان بعض هذه الجماعات البربرية قد عبر التاجه وانحدر نحو الجنوب ، وحاول عبد الملك بن قطن أن يناجزها الحروب فلم يفلح ، فلما تم له القضاء على الجيشين البربريين الآخرين على يد الشامية جمع رجاله وسار مع الشاميين للقاء البربر على حقرية من طليطلة ، فلما تسامح هؤلاء بمسيرة اليهم حلقوا رؤوسهم اقتداء بمسيرة ، « ولكن لا ينبغي أمرهم وليضربوا ولا يخلطوا »^(١) مما يدل على شدة حماسهم ورغبتهم في النصر .

دارت المعركة الحاسمة بين الجانبين عند وادي سليط (مركة وادي سليط) (Guazaleté) وحى أوارها ، لأن قلوب الجانبين كانت تفيض سخاء ، وأظهر الشاميون من الشجاعة والقدر ما استطاعوا به القضاء على هذه الجموع البربرية والانتصار عليها ، فلم ينج منهم إلا الشريد ، فركب أهل الشام ولبسوا السلاح ، ثم فرقوا الجيش في الأندلس فقتلوا البربر حتى أطفأوا جرتهم^(٢) « (متصف ٧٤١ م أوائل ١٢٤ هـ) .
ويفهم من هذه العبارة الأخيرة أن العرب بعد أن انتصروا على البربر هذا الانتصار الحاسم عند وادي سليط تعقبهم في نواحي الجزيرة واشتدوا في ذلك شدة بالغة حتى ساء حالهم كثيراً .

(١) الاخبار المجموعة ، ص ٤٠

(٢) المرجع السابق ص ٤٠ وادي سليط شجر يعصب في التاجه من اليسار جنوبي طليطلة قليل . وقد أشار الرازي في قطعة بآية من الترجمة الاسانية لتاريخه الى هذه الموقعة بقوله :
"et esta batalla fué en el termino de Toledo sobre el rio Calican .
انظر الفترة ٢٤ ص ٨٨ في نهاية عمود ٢ من طبعة جالانجوس . ولم يستطع الناشر تحقيق نهر كاليكان هذا .

شغل العرب والبربر هذه الحروب عن عبادة الأندلس ،
 وكانت جموع كثيرة من هؤلاء البربر وأعداد قليلة
 من العرب قد اشتغلت بفلاحة الأرض واستقرت فيها
 منذ سنوات الفتح الأولى ، وكان نفر آخر من العرب قد استقروا في عواصم
 الأرياف والقرى التي غنموها واشتغلوا بالاشراف على المزارعين من أهل البلاد ،
 فكان اشراقهم هذا من العوامل التي أسرعت بهلج الأرض بعد انتهاء فترة
 الفتح وما دار خلالها من حروب . فلما اشتغل العرب بالحروب فيما بينهم ،
 وغادى العرب مواقعهم ، واشتبكت الحرب العنيفة بينهم وبين البربر وانتصروا
 عليهم واشتدوا في الانتقام منهم ، خاف من بقى من البربر واضطرب في مساكنه ،
 وبدأت الرغبة تساورهم في ترك هذه البلاد - التي كانوا يقيمون فيها على الخطر -
 إلى بلادهم الأولى حيث يكونون أكثر أطمئنانا . فانصرف معظم هؤلاء البربر
 عن الزراعة وأخذوا بهجرون الأرض ، وكان العرب قد فعلوا ذلك قبلهم ،
 وهكذا أخذت المزارع والقرى تخلو من سكانها من العرب والبربر ، وأخذ الخمر
 يقل في البلاد ، وتوالى ذلك سنوات فازدادت الحال سوءاً . ولم ينتبه العرب
 إلى ذلك لاشتغالهم بحروبهم مع البربر ومنازعاتهم بين أنفسهم ، فأنهى الأمر
 بعد سنوات قلائل إلى مجاعة كبيرة لقلة المحاصيل ، وانضاف شر هذا الهلاك
 الجديد إلى شر الحرب القائمة والفوضى السائدة وقلة الأمان ، فانهدمت الزروع
 وتدمرت المحاصيل ولاح شبح مجاعة خطيرة ظهرت بشكل حاد بعد أن انهزم
 البربر هزيمتهم النهائية عند وادى سليط . فلم تكد عشرة أعوام تنقضى على ذلك
 حتى قحطت البلاد وانتابتها مجاعة عامة شديدة يتحدث عنها صاحب الأخبار
 المجموعة بقوله : « حتى كانت فتنة أبى الخطار وثواء ، فلما كانت سنة
 ثلاث وثلاثين (٧٤٨م) هزمهم (أى بلاى زعيم الأسبان) وأخرج (بريدأخرجه)
 أى العرب عن جليقية كلها ، وتنصر كل مذهب في دينه وضعف عن الخراج ،
 وقتل من قتل ، وصار فلهم إلى خلف الجبل إلى أستورقة ، حتى استحکم الجوع
 فأخرجوا أيضاً المسلمين عن أستورقة وغيرها ، وانضم الناس إلى ما وراء
 الدرب الآخر وإلى قورية وماردة في سنة ست وثلاثين ، واشتد الجوع ،

تفرج أهل الأندلس إلى طنجة وأصيلا وريف البربر مختارين ومرتاحين ، وكانت إجازتهم من ولدى بكورة شذونة يقال له وادي رباط ، فذلك السنون تسمى « سني رباط » ، تغف سكان الأندلس ، وكاد أن يغلب عليهم العدو ، إلا أن الجوع شتمهم ^(١) .

واشدت المحنة وأصابت نواحي الأندلس كلها عدا إقليم سرقطة الذي نجا منها بفضل مياهه وأثماره وبفضل الجماعة العربية الكبيرة التي استقرت فيه . ويبدو أن المحنة كانت شديدة جداً ، لأن الكثيرين من العرب انجفلوا — كما رأينا — إلى النواحي التي توقعوا أن يجدوا فيها خيراً ، وكان البربر أسوأ حالاً ، لأن اغترابهم فلت غربهم ، ولأن العرب تتبعهم بالأنذى في كل ناحية حتى ضاقت البلاد بهم ، وأحسوا العداوة والشر في الأندلس فأخذت جوع منهم تعود إلى إفريقية ليطمثوا بين أهلهم وعشائهم ، فهاجروا إلى إفريقية أرسالا كثيرة .

لا نزاع في أن عدداً من هجر من البربر كان عظيماً جداً ، ذهب نصارى الأسبان لأن المؤرخين يحدوثنا أن نواحي شمال الأندلس نحو الجنوب . وغربه كادت تخلو من أهلها المسلمين ، فإذا أضفنا إلى ذلك أعداداً من هلك من السكان — عرباً وبربراً — بسبب المجاعة ، ومن انجفل منهم إلى الجنوب وإلى الغرب وإلى إقليم سرقطة ، استطعنا أن نعرف السبب في أحدث من اتساع دولة النصارى الأسبان في جليقية وأشتريس اتساعاً مفاجئاً بلغت به ضعف حجمها الأول بين سنتي ٧٥١ و ٧٥٣ (١٣٤ — ١٣٦ هـ) : ذلك أن الإقليم الواسع الواقع بين نهري المنور والتاجه خلا من سكانه المسلمين في ذلك الحين ، فاستطاع النصارى أن يتقدموا ويحتلوا ما استطاعوا من هذه المساحة من غير جهد ، وكان يقودهم ملكهم أنونسو الأول ، فاسترجع النصارى إفراغه وأبورتو وفزيو ^(٢) ، وبذلك سيطروا

(١) الأخبار المجموعة ص ٦٢

(٢) ظن بعض المؤرخين أن العينة العربية لفزيو Viseu هي بلزو الواردة في اشعري ولكن ماقدرا أثبت خطأ ذلك (انظر اشعري ، فتح الطيب ، ج ٦ ص ١٧٤) .

SAAVEDRA, Estudio sobre la irración de los Árabes en España (Madrid, 1882) p. 182.

على شحان الأندلس حتى الدويرو ، ثم تقدموا بعد ذلك في حذر فاستولوا على أشترقة وليون وسمورة ولدسماوسلمته وقورية . بل تذهب المراجع النصرانية إلى أنهم استرجعوا ماردة قسماً ، وتوسعوا نحو الشرق فاحتلوا سبدايا وسباجاس وشقوية وأفيله وأوكا وأوسا وميراندا على نهر إيسر و سبسيرو وأليسانكو على نهر دويرو . وانحدرت حدود الأندلس الاسلامي الى الخط الممتد من قلمرية على المنديجو الى قورية و طلميرة و طلميلة على التاجة الى وادي الحجارة و طلميلة و بلبونة في الشمال الشرقي . وبهذا خسر المسلمون نحو ثلث ما فتعوه من الأندلس بسبب هذه الخصومات القليلة من ناحية وبسبب المنازعات بين العرب والبربر من ناحية أخرى ، وكان لهذا أسوأ الأثر على مستقبل الاسلام في الأندلس^(١) . ولم تقف نتائج هذه الثورة المشؤمة عند ذلك

الخصومة بين العرب والبربر الحاد ، بل إنها خلقت في نفوس العرب والبربر من الكراهية ماسيظلي قائما قرونا متوالية لانكاد الأيام تمحوه . كانت هذه الحرب الضروس حرب فناء بين الجانبين ، فلما انتهزم البربر في إفريقية والأندلس ظلوا طوال القرون التالية يحسون الخوف من العرب والكراهية لهم ، وقد انتهى الأمر بعد قرابة ثلاثة قرون بانتصار البربر في إفريقية واختفاء العرب من أقطاب سادة وموجهين . وأما في الأندلس فلم يقهر أحد من الجانبين الآخر ، لأن عودة الهجرة البربرية إلى الأندلس بعد قيام الأمارة الاموية قويت جانب البربر من جديد وأعادهم إلى المقاومة ، فتقوت مراكزهم وأخذوا يناوئون العرب والأندلسيين مرة أخرى ، وسبى ذلك بصورة واضحة أثناء الأزمة الكبيرة الأولى التي دامت طوال إمارات محمد والنذر وعبد الله ، وسبى أثر هذه الخصومة واضحا بشكل خطر حاسم بعد سقوط الخلافة الأموية ، بل ستكون هذه العداوة بين العرب والبربر من أسباب سقوط الخلافة قسماً .

(١) انظر : BALLESTEROS : *Historia de España y su influencia en la* historia Universal, II, pp. 325 sqq. Dozy, *Recherches*, I, pp. 116 sqq.

يقول الرازي تقياً على هذه الحوادث التي ذكرناها : « ومن هذا وأشابهه قدمت العداوة بين بربر الوسط وعرب الأندلس ، ونوارثها الأبناء إلى يوم البعث ، فبالعرب غزوا في بلادهم ويأسهم سببت ذرارهم وغنمت أموالهم حتى أدخلوا في الاسلام واضطروا اليه قهراً . قل : فلما رجع أكثر العرب إلى بلادهم (في) للشرق ، واستقر منهم الأقل (في) الأندلس ممن أراد الجهاد ورغب فيه ، وكان البربر يومئذ أكثر منهم فيها نجاورتهم ببلادهم ، لم تزل عداوة الأديان والطبقة تصعد بينهم ^(١) » وستجد الحوادث تؤيد قائلة تلك في كل دور من أدوار تاريخ الأندلس .



هكذا أسدل الستار على هذه الثورة البربرية الكبرى التي شملت كل ناحية تجاور فيها العرب والبربر من حدود مصر إلى جليقية وحدود البرانس . انتهت بعد أن بددت من النفوس كل أمل في امكان الامتزاج التام بين العرب والبربر في افريقية وتكوين شعب واحد قوى منهم ، وبعد أن أصابت الأندلس الاسلامي في مقتل : فقد كان من الممكن قبل هذه الثورة أن يستمر المسلمون في مغازاة مالم يفزوه بعد من أنحاء الأندلس حتى يستولوا على شبه الجزيرة كلها ، بفضل جموع البربر المهاجرة . أما الآن ، وقد عادت هذه الجموع البربرية إلى بلادها ، وبعد أن هلك منها بسيف العرب من هلك ، وبعد أن امتلأت النفوس عداوة وسخطاً ، فلم يعد من الميسور تصدير شبه الجزيرة كله بالمسلمين . واتضح أمام الأنسان النصراني مجال التو ، وتجددت آماله في استعادة البلاد . وليس يخفى على أحد أن الأندلس الاسلامي إنما أتى من الشمال والغرب — حيث هاجر البربر — ولم يؤت من الشمال الشرقي حيث ظلت جماعات العرب والبربر مقيمة في اقليم سرقسطة .

(١) روى ذلك صاحب فتح الاندلس ، ص ٣٢

مراجع عربية

- ابن الأثير : أخيه السراء ، مقتطفات نشرها دوزى في كتاب
Notices sur quelques manuscrits arabes, Leyden, 1847-1851,
 pp. 30-260.
- ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، طبعة القاهرة ، الجزء الخامس .
- ابن يسام ، كتاب الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة (طبعة جامعة فؤاد الأول) ج ١
 سنة ١٩٣٩ ، ج ٢ سنة ١٩٤٠
- ابن يثكوال ، كتاب الصلاة ، طبعة كوديرا ، مدريد ١٨٨٣ .
- ابن حيان ، كتاب المتنبس في تاريخ رجل الأندلس ، الجزء الصغير الذي طبعه
 ملكور أنتونيا ، باريس ١٩٣٧
- ابن الخطيب ، كتاب الاطاعة ، طبعة القاهرة سنة ١٢٤٧ هـ
- ابن خلدون ، العبر ، طبعة دي سلين سنة ١٨٤٧ — ١٨٥١ م .
- ابن عبد الحكم ، فتوح مصر والغرب والأندلس ، طبعة G. Torrey ،
 نيل ١٩٢٢
- ابن عذاري ، البيان المغرب لى أخبار ملوك الأندلس والمغرب ، طبعة دوزى ، لندن
 ١٨٤٨ — ١٨٥١
- ابن الفرغى ، تاريخ علماء الأندلس ، طبعة كوديرا ، مدريد ١٨٩٢
- ابن القوطية ، تاريخ افتتاح الأندلس ، طبعة جيايجيوس وساندرا وكوديرا ،
 مدريد سنة ١٨٦٨
- الأخبار المصنوعة ، مجهول المؤلف ، نشره لاهوريني اى الكاترا وترجه الى
 الاسبانية باسم *Crónica anónima del siglo XII* ، مدريد ١٨٦٧
- فتح الأندلس ، مجهول المؤلف أيت ، وعنوانه الكامل : « كتاب في سبب ذكر
 فتح الأندلس واسرائيلها . نشره JORDAN DE GONZALEZ وترجه الى الاسبانية
 تحت عنوان : *Historia de la Conquista de España ; codice arabiyo* :
del siglo XII ، مدريد سنة ١٨٨٩
- القرطبي ، فتح الطيب ، طبعة دوزى ودوجا وكربل ورايت ، لندن ١٨٥٥ — ١٨٦١
- التويرى ، نهاية الأرب ، الجزء ٢٢ الخاص بتاريخ إفريقية ، الجزء ٢١ الخاص بتاريخ
 الأندلس ، نشرها وعلق عليها وترجها الى الاسبانية Mariano Gaspar Rimero
 مدريد سنة ١٩١٧
- الرسالة الصريفة الى الاقطاع الاندلسية . فترة من تاريخ الاندلس مبهمة الاصل
 والمؤلف نشرها وبيبا كذبل لاحتاح الاندلس لابن القوطية .

مراجع أوروبية

BALLESTEROS, ANTONIO Y BARRETA: *Historia de España*, en *influencia en la Historia Universal*. Barcelona 1920 Vol. II.

DOZY, *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la Conquête de l'Andalousie par les Almoravides*, éd. E. LÉVI-PROVENÇAL, Leyde 1932 vol. I.

DOZY, *Recherches sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne pendant le moyen-âge*, 3^e éd. Leyde 1881. vol. I.

FOURNEL, HENRI, *Etude sur la Conquête de l'Afrique par les Arabes*. 2 vols. Paris 1875.

GAUTIER, E. F.: *Le Passé de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs*. Paris 1937.

GONZÁLEZ PALENCIA, *Historia de la España Musulmana*, Barcelona, Buenos-Aires, 32 éd. 1932.

JULIEN, GE-ANDRÉ, *Histoire de l'Afrique du Nord*. Paris, 1931.

LA FUENTE Y ALCÁNTARA, *Cronología de los Gobernadores de España*.

وهو منقح لترجمة للاخبار المصنوعة المذكورة آقا، ص ٢٤٠ — ٢٤٢

E. LÉVI-PROVENÇAL: *Histoire de l'Espagne Musulmane*. t. I. Le Caire 1944.

RASIS: *La Crónica del Moro Rasis*:

وهو جزء من الترجمة الأسبانية القديمة لتاريخ أحد الرازي نشرها مع مقدمة عن الرازي وترجمه PASCAL DE GATASGOS وصدرت في الجزء الثامن من منشورات الجمعية الأسبانية للمكشوفات. *Memorias de la Real Academia de la Historia*. Madrid 1852.

SAAVEDRA, EDUARDO *Estudio sobre la invasión de los árabes en España*, Madrid, 1892.

SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, Madrid 1897-1903.

WÜSTEN FELD, F.: *Die Statthalter von Aegypten zur zeit der Khalifen*. Erste Abteilung 1875.

في المجلد العشرين من

Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.


تم طبع هذه المجلة في عهد حضرة صاحب الجلالة
الملك «فاروق الأول» بمطبعة جامعة فؤاد الأول
في ١٨ رمضان سنة ١٣٦٧

محمد زكي خليل
سردبنة جامعة فؤاد الأول

(۵۰۰-۱۹۴۷-۶۰۷ جلد پنجم)

Printed in Egypt, at the Fouad I University Press.

M. ZAKI KHALIL,
Director, F. I. U. Press

de l'inscription biographique, ainsi :  *whm'nh-dj*

Ils sont suivis du complément  *hr-nh*⁽¹⁾. Le tout signifie :
"Celui qui renouvelle la vie—Le nourricier de tout le monde".

C'est là une preuve de plus que notre lecture et notre interprétation des titres d'Emheb, dans les deux colonnes du cintre, sont correctes.

Pour tout dire, Emheb se présente dans son inscription biographique, telle qu'elle se lit dans la "Stèle d'Edfon" comme *Nourricier universel*, en sa qualité d'*Intendant en-chef de l'Administration des greniers*.















(à suivre)

(¹) Voir notre article "A propos d'un extrait de la Stèle d'Emheb" dans ce *Bulletin*, 1^{ère} Partie, mai 1947, p. 115-116.




Ce n'est ni , ni , ni encore moins  (2).

C'est le signe du grenier .

Une graphie identique du signe en question figure déjà dans les *Textes des Pyramides*. Notre signe y fait partie de la phrase suivante :

“ce roi P. reçoit... la ration de ce qui est dans le grenier du Grand Dieu” (3). Cette phrase pourrait se rapporter textuellement à l'inscription d'Emheb. Il suffirait pour cela de remplacer le “Grand dieu” et le “Roi” par des mots appropriés.

Le dernier signe-mot, faisant partie du troisième titre du propriétaire de la stèle, est à son tour parfaitement clair. C'est le signe de l'homme debout tenant une canne à la main. Le tout se présente ainsi :    *imy-r: s'net ur* et signifie “Surintendant de l'administration des greniers”.



Le troisième titre complet, on ne peut mieux, les deux autres, dont il vient d'être question.


Les trois titres, suivis du nom du propriétaire de la stèle, dont la lecture ne présente aucune difficulté, sont comme suit :

     *df:—uchm'nh—imy-r: s'net ur—M-hb*




“Le nourricier—Celui qui renouvelle la vie—Surintendant de l'administration des greniers. Emheb”.


Il est à noter que les deux premiers titres, cités cette fois-ci en sens inverse, figurent encore une fois à la fin de la 3^{ème} ligne



(1) Ce signe est gravé d'une manière régulière dans le texte d'Emheb. Il y est employé deux fois :  (1. 6) et  (1. 7).

(2) Ce signe a une forme tout à fait ordinaire à la ligne 2 du texte d'Emheb, où il fait partie de la formule *pr-r-hm*. Le voici : .

(3) *Pyr.* § 1182 a.

vers la gauche. La possibilité n'est pas exclue que ce prolongement en se recourbant ne descende jusqu'à l'extrémité de la queue du signe de la vipère à cornes  et que les deux, représentant respectivement le grand et le petit serpent,  et , ne soient autre chose que le participe actif du

verbe transitif  *dr*; "nourrir" (Fig. 3) (1)

Le dernier groupe de deux signes, au bas de la colonne ne demandant aucun éclaircissement. C'est le titre   "celui qui renouvelle la vie".

Somme toute, nous avons devant nous deux titres d'Emheb. Le fait d'être placés en tête, les recommande à notre attention comme étant les plus importants.

Le propriétaire de la stèle d'Edfou portait les titres de :




FIG. 3







NOURRICIER—CELUI QUI RENOUVELLE LA VIE.







Faute de place disponible dans la première colonne, le troisième et, tant qu'il s'agit du cintré, le dernier titre d'Emheb, est relégué à la deuxième colonne, à gauche.

Le premier signe en est clair. C'est l'hieroglyphe de la langue , Le second, lui aussi nous semble-t-il, est précis.

(1) Il est à noter que l'examen attentif de la photographie nous montre que nous sommes fondé dans ce que nous disons. On distingue en effet les contours de la queue, d'en haut en bas. Nous avons eu recours au pointillé par acquit de conscience. Autrement nous nous serions servi d'une ligne continue.


Pour les établir, il nous faut tout d'abord déterminer ce que représente le premier hiéroglyphe, que nous avons désigné comme "signe à tête arrondi". Une fois qu'il a été prouvé qu'il n'appartient pas au mot *nwt*, nous n'avons aucune raison de nous attarder sur la supposition de certains de nos collègues qui voudraient y voir le trait vertical . Il suffit de le comparer avec les traits indéniables de ce genre, dont il y en a beaucoup dans notre texte (Fig. 2), pour être convaincu qu'il s'agit d'une autre chose.

Le signe ne se dresse pas tout droit, comme devrait le faire un vrai trait vertical. Il est courbé et arrondi en haut. De plus il se prolonge vers la droite, où un espace oval d'une coloration plus claire (due à la lumière venant de gauche) nous indique la présence d'une cavité ovale. Ce serait bien la tête du serpent, mangée par la lumière, comme l'est celle du serpent , se trouvant au-dessous de lui. Pareille disparition d'une partie du signe par l'effet d'une lumière vive et rasante est une chose très fréquente. Pratiquement tous les signes dans nos deux colonnes s'en ressentent. Il en est de même dans toute l'inscription. A comparer Fig. 2. Le contour pointillé des parties éclairées, est à nous. A part les deux cas cités, on distingue avec autant de difficulté les parties antérieures des signes , .

,  et  sans parler de l'hiéroglyphe  disposé en entier dans la direction de la lumière. A comparer le même phénomène dans le cas de l'oie, posée en offrande sur l'autel (voir Fig. 1). A part les pattes, l'extrémité de la queue et la tête pendante, qui arrêtent la lumière, tout le corps de la volaille, disposé comme le signe  horizontalement, est mangé par la lumière et comme dans le cas de la tête du serpent , ce n'est que la coloration plus claire qui nous en indique le contour.


En revenant au prétendu trait vertical et en portant nos regards de l'autre côté, nous constatons que sa base se prolonge

Les chiffres à droite font ressortir la hauteur insolite de l'intervalle entre la terminaison du mot *net* et le prétendu trait vertical **|**, que l'on croit appartenir au mot *net*. Dans les autres cas, comme nous montrent clairement les chiffres, l'intervalle est, pour la plupart, de deux millimètres. L'écart de cette norme est rare et ne dépasse jamais 1-2 mm.

C'est là une indication, impossible à ignorer, que l'intervalle de huit millimètres doit nécessairement contenir un signe. Ce dernier pourrait être haut de 3 à 4 mm. (comme le signe ) et aurait dans ce cas au-dessus et au-dessous de lui des espaces vides de 2 mm., comme c'est d'usage dans notre colonne.



Notre supposition est confirmée par l'examen attentif de l'intervalle en question.



Nous y trouvons, à 3 mm. de distance au-dessous de la terminaison du féminin du mot *net* les traces très visibles d'un trait horizontal et plus bas, dans l'espace qui reste, haut de 5 mm. (donc trop grand pour ne pas contenir un signe ou une partie de signe) les traces moins visibles d'un trait sinueux. On voit en plus entre les deux une partie d'un trait transversal.

Le tout nous suggère la présence dans l'intervalle haut de 8 mm. entre le mot *net* et le trait à tête arrondie du signe , qui serait ici bien à sa place.


La partie supérieure de la colonne contiendrait ainsi la formule habituelle d' "un tel—*aimé*—d'un dieu tel". Dans notre cas, il s'agirait d'Emheb en tant que "*aimé* du dieu Horus, le *Behd'ite*". Cette partie de l'inscription, comme le reste—nous ne tarderons pas de le voir—se rapporte à Emheb et non pas au dieu, devant lequel le propriétaire de la stèle se tient en adoration.

Nous passons aux titres d'Emheb dont deux se lisent au bas de la colonne.

à tête arrondie, au-dessus de celui de la vipère à cornes  .
 A notre connaissance, cet intervalle a été ignoré de tous nos confrères qui se sont intéressés à la stèle d'Edfou. Cela leur a permis de passer directement au signe à tête arrondie, qu'ils prennent pour le trait vertical , déterminant le mot *nwt*, ainsi :












 et de tenir le signe  pour le suffixe de la troisième personne du masculin. Le tout d'après eux se présenterait dans ce cas de la manière suivante :

Dans ce cas, toute la colonne, y compris les deux derniers signes, dont il sera question plus loin, se rapporterait au dieu d'Edfou et n'aurait rien à faire avec le propriétaire de la stèle.

Ce point de vue est erroné et la cause de l'erreur se trouve dans le fait que l'intervalle au-dessous du mot ci-contre :  n'a pas été pris en considération.

Or il aurait dû l'être en raison de sa dimension, dépassant de beaucoup la norme.

En examinant la colonne du haut en bas, en commençant par le faucon divin, nous trouvons que les intervalles entre les signes sont comme suit ⁽¹⁾ :

	2 mm.
	2 "
	2 "
	3 "
	4 "
	1 "
	1 "
	8 "
	2 "
	2 "
	

(1) Les mesurages ont été faits d'après une photo agrandie dont nous avons pu nous servir.

d'un acteur ambulant", tantôt jouant du tambourin, "chantant et dansant", tantôt donnant des répliques à son maître dans "quelque drame à effet de leur répertoire" (1), comme on voudrait nous le faire croire, mais qu'il avait à sa charge un emploi, pour être moins gai, mais combien plus important !




Pour faire valoir notre point de vue, nous aurons recours à de nouvelles preuves. Malheureusement, nous ne pouvons le faire que dans des limites très étroites, étant donné que l'interdiction de faire usage de toute l'inscription d'Emheb reste toujours en vigueur.

Tout ce que nous pouvons faire pour le moment, c'est de passer en revue les titres du sieur Emheb, lesquels contiennent une preuve de plus que nous sommes sur la bonne voie.

Les titres d'Emheb s'étalent au milieu du cintre, encadrés des ailes du dieu d'Edfou sous forme de disque solaire. Ces ailes—cela du moins n'est pas à nier!—ont une curieuse ressemblance avec un rideau théâtral. Mais cette particularité n'a évidemment rien à faire avec la profession du personnage se tenant debout—d'aucuns diraient, comme sur une avant-scène—en adoration devant deux divinités.

Les titres et le nom d'Emheb, en deux colonnes, se trouvent placés entre lui et le dieu Horus à tête de faucon, lui faisant face (Fig. 1). L'inscription contient le nom et le titre du dieu, les titres du propriétaire de la stèle et son nom.

Le dieu Horus est désigné comme étant 

   *Hrwr Bhtly ntr n nrt* "Horus d'Edfou, dieu de la ville", cette dernière n'étant en pas en l'occurrence la ville de Thèbes, connue sous cette désignation, mais Edfou. Il est à croire que le complément *n nrt* équivalant à *nrtj* et doit être traduit en conséquence par le mot "local".

D'une importance capitale est l'intervalle entre la terminaison du féminin, au-dessous de l'hieroglyphe de la ville, et le signe

(1) ET. DROTON, *Le Théâtre Égyptien*, p. 15 et 16.

LES TITRES D'EMḤEB

(Stèle d'Edfou)

PAR

VLADIMIR VIKENTIEV

Dans le numéro de mai 1947 de ce *Bulletin* nous avons fait quelques observations à propos de l'extrait de la "Stèle d'Emḥeb", paru dans le "*Théâtre Egyptien*" de M. ÉT. DBIOTOS. Nous nous sommes efforcé de démontrer que le propriétaire de la stèle n'était pas acteur, mais *intendant*.

À en juger d'après le compte-rendu d'une récente conférence de M. DBIOTOS sur "*Le Théâtre chez les Pharaons*", notre point de vue n'a pas été agréé.

Nous lisons notamment ce qui suit :

"*L'existence d'un théâtre populaire proprement dit est prouvée par une stèle découverte à Edfou il y a 20 ans (à lire : 26 ans) par M. Charles Kuentz*" (1).

Il s'agit bel et bien de la "Stèle d'Emḥeb" et de son propriétaire *en tant que mime ambulant* !

Nos arguments étaient-ils tellement mal à point qu'on pût continuer à soutenir une thèse, si peu en accord avec l'esprit de l'inscription biographique d'Emḥeb, dont la portée aucunement théâtrale, mais *historique*, saute aux yeux ?

Nous nous voyons obligé de revenir sur le même thème pour démontrer d'une manière encore plus claire, que nous ne l'avions fait jusqu'à présent, qu'Emḥeb n'était pas "domestique

(1) *Images*, 28, 2, 1948.

system was adopted in its place. The providing of the choruses was now undertaken by the state, and an officer called Agonothetes was selected annually to carry out the arrangement. This official had to perform all the duties which had previously fallen to the Choregi. He was assisted by contributions from the state, but, nevertheless, he was always chosen on account of his wealth.

Rees, seeing that there is no mention of the breaking of the three actor rule, which is an important change in the history of dramatic production, draws the conclusion that the restriction was never imposed upon classical playwrights.

I am of opinion that the formula $\delta \delta \eta \mu \circ \varsigma \epsilon \chi \rho \eta \eta \tau \alpha$, constantly found in Agonothetic inscriptions (1) shows that the people bore the greater part of the expenses. The contribution of the state is not likely to have been meagre. And as the chorus was dwindling in importance (2), most of the expenses were spent on the actors. And so, a New Comedy playwright was able to employ for the first time in the history of Greek dramatic production more than three actors.

As it is always unsafe to draw conclusions based on the silence of ancient authorities we must rest satisfied with the conclusion that the Aristotelian and Horatian norm

... nec quarta loqui persona laboret
is not applicable to the later classical and post classical drama.

(1) cf. e.g. C. I. A. II, 1239. quoted by Haigh, *op. cit.* App. B. p. 366.

(2) Its number dropped from 24 to perhaps 15 in the first half of the 4th Cen. And Epigraphic evidence shows that in the year 268 B.C. a comic chorus was only composed of 7. cf. E. J. Maudiment, *The Later Comic Chorus*, Cl. Quart. vol. XXIX, pp. 1-24.

Crates : You have appeared my heart's desire. I behold
you whom I would not have thought to see again!

Geta : She has left the house.

Thrasonides : [addressing *Geta*.] Slave, what is all this? [To the
Nurse.] Is it she? [turning to *Demea*, mistaking
the father for a lover.] Who are you? [Still to
Demea who does not hear him.] You fellow there
who are you? Didn't I tell? The very man I was
looking for caught in the act. A graybeard of
sixty by the look of him, but all the same he shall
suffer for this. Whom do you think you are
embracing and kissing?

It is clear from the dialogue that the Nurse was the first to see the father approaching. Then follows the meeting of father and daughter. Then Geta, who was apparently stationed there to watch, addresses his remark to his master by way of report. Then Thrasonides addressed Geta by the word "slave" which admits of no mistake that there were, already when Thrasonides entered, four actors on the stage. The rôle of Geta is admittedly small. And even if we agree with Körte⁽¹⁾ that Geta is summoned back when he has uttered his remark, we must admit that the remaining four were together at the same time on the stage.

Now if Menander could use five or at least four actors, there must have been a great change affecting the state regulations of the festivals at Athens in the fourth or third centuries B.C. It would be logical to suppose that this change was to the effect that the post classical playwrights were more liberally provided with funds than the classical poets.

The only change that is recorded is the abolition about the year 318 B.C. of the institution of the Choregia⁽²⁾. A new

(1) Pauly-Wissowa *Real-Encyclopädie*, 1931, XV. 756.

(2) cf. A. E. Haigh, *op. cit.*, p. 24.

The second scene that he considered is the last scene of the *Perikeiromene* as we have it. Glycera, Pataecus and Polemon are together on the stage up to vs. 905, and all partake in the dialogue. In vs. 905 the old man Pataecus announces that his son Moschion is to marry the daughter of Philinus. "At this announcement", says Rees, ⁽¹⁾ "Moschion who up to this time has been in hiding and listening to the conversation of the other three characters breaks out with the words $\alpha\gamma\eta\ \kappa\alpha\iota\ \theta\epsilon\alpha\iota$ ". Rees is following Capps who says ⁽²⁾ "this exclamation could not well proceed from any one but Moschion himself". I, personally, am of opinion that Capps is right. But the exclamation is attributed by Grenfell and Hunt to Glycera. and by Wilamowitz and Körte to Polemon. And it must be admitted that nothing in the text necessitates its attribution to Moschion.

I profess now to quote, by way of support for the thesis of Rees, a scene of the *Mesoumenos* ⁽³⁾ of Menander where five characters are simultaneously on the stage. The stage is occupied by Crateia, her Nurse and her father Demea, and also by her lover Thrasonides and his slave Geta. The dialogue runs as follows :

- Nurse* : [as Demea is approaching the stage.] Surely I see an unexpected vision.
Crateia : What do you mean Nurse ? Why must you chatter ? Where is father ?

[enters Demea]

- Demea* : My daughter Crateia.
Crateia : Who is calling me ? O father, how nice to see you !
Demea : I embrace you my daughter.

⁽¹⁾ *Loc. cit.*, p. 296.

⁽²⁾ *Loc. cit.*, p. 230 ad vs. 907.

⁽³⁾ Körte, *op. cit.*, p. 123. *Mesoumenos* vs. 12-23.

could be performed by three actors⁽¹⁾. The Comedies of Aristophanes appear at first sight to require more than three actors. But the investigations made by Beer⁽²⁾ have shown that there is not one of his Comedies which could not be performed by three actors assisted of course by a supply of "supers".

Kelley Rees in his dissertation "The So-called Rule of Three Actors in The Classical Greek Drama" (Chicago, 1908), doubted the existence of such a convention in the classical period. His work threw much light on the methods of performance of Greek drama. But the thesis was not at once accepted by scholars. Legrand in his valuable work "*Dnos : Tableau de la comédie grecque pendant la période dite nouvelle*", (Lyon, 1910) still believes in the rule of three actors. He says (p. 365) "Jamais plus de trois personnages parlant et agissant ne sont en scène à la fois".

When the fragments of the plays of Menander were discovered by M. Lefebvre at Aphroditopolis (modern Atfih), Rees tried to support his thesis by two scenes from Menander where the action demands a fourth speaking actor. The first scene that he considered is found in the Leipzig fragment vss. 1 sqq = Capps⁽³⁾ vss 344 sqq = Körte⁽⁴⁾ *Perikeiromene* vss. 217-235. The stage is occupied by Polemon, Sosias, Pataecus and Habrotonon. Rees assigns vs. 15 = Körte 231 (πρός τῶν θεῶν, ἀνθρώπων, ἀπαλλῆ) to Habrotonon. This is the only line she utters throughout the discussion. Now that the line is unanimously attributed to Polemon, Rees' argument⁽⁵⁾ amounts to nothing as Habrotonon in this scene is only a dumb figure⁽⁶⁾.

(1) The *Alceste* of Euripides only requires two actors.

(2) cf. *Über die Zahl der Schauspieler bei Aristophanes*, Leipzig, 1844.

(3) *Four Plays of Menander*, by Edward Capps, 1910.

(4) A. Körte. *Menandri quae supersunt* ed. 3. 1934.

(5) cf. *The Three Actor Rule in Menander*, Cl. Phil. vol. V, p. 294 sq.

(6) For a similar scene cf. *Epitrepontes*, Körte, vss. 34-206, where Smicrines, Davus, Syriacus and his wife are on the stage, but the woman is only a dumb figure.

THE NUMBER OF ACTORS IN THE MENANDREAN COMEDIES

BY

WAHEEB KAMEL

It is generally assumed that the Greeks confined the number of actors in drama to three, and that they strictly observed this practice. A. E. Haigh is rather dogmatic about this view. He says "The number of actors in a Greek play never exceeded three, even in the latest period" ⁽¹⁾. The tradition is that in Tragedy it was Sophocles who introduced the third actor. His innovation was adopted by Aeschylus in his later years. Henceforward, the number of actors in Tragedy was limited to three ⁽²⁾. As regards Comedy, the names of the persons who introduced actors in it were forgotten even in Aristotle's time. The only piece of information upon the subject is to the effect that Cratinus was the first to limit the number of actors to three, and that before his time there was no regulation as to the number of persons introduced upon the stage. After the time of Cratinus there was no further innovations and the number of actors in the Comedy was permanently fixed at three ⁽³⁾.

Ancient testimony, scanty and late as it is, is sustained by the internal evidence of the Greek dramas, as all the extant plays

⁽¹⁾ *The Attic Theatre*, ed. 2, revised and in part re-written by A. W. Picard-Cambridge, Oxford, 1907, p. 221.

⁽²⁾ cf. Arist. *Poet.* c. 4; Diogen. Laert., III, 56; *Fil. Soph.*; Suidas, s.v. *Sophocles*.

⁽³⁾ cf. Arist. *Poet.* cc. 4, 5; Anon. *de Comoed.* (Dindf. *Prolegom. de Comoed.*, p. 27); Diomedes, p. 490 K.

On the whole, the hypothesis seems to stand up to the test satisfactorily. It is still to be seen whether the arguments for it will produce conviction, but at the very least we can claim that it is not to be lightly dismissed.

There remain some themes for more speculative discussion ; namely, the manner in which comedy could have developed from the hypothetical wedding-play to the Aristophanic form we know ; the probable history of the various stock parts, scenes and characters ; and the problem of the ultimate origin and purpose of the wedding proto-play itself. These will be discussed in the third and final part. While their discussion will not contribute directly to the proof of the general hypothesis (or to the argument in its favour, if it be held non-proven), it will it is hoped clear up certain difficulties that may occur to a reader ; and, if the hypothesis is accepted, will help to complete the history of the genesis and development of Attic Comedy.

(To be completed)

express in numbers the probability of even one of our coincidences being, or not being, due to pure chance. Consequently our estimates of degrees of resemblance and of the improbability of coincidences are almost entirely subjective; and the mathematical laws of chance cannot be applied. We rely, therefore, not so much on an enumeration of so many separate coincidences, as on a general estimate of probability; we can challenge any critic to produce a more convincing explanation of the facts; and we can check by seeing if the probable results of our hypothesis are such as we actually find.

We suppose then that Attic comedy had a fairly long and gradual development behind it, the early part of which was not in Attica. That at one time it was a deliberate and conscious representation of a wedding day. That innovators introduced variety into the plot, without much altering either the general structure or the incidental details of the performance. And that subsequently the connection of the whole with a wedding was forgotten. Meanwhile ordinary wedding customs changed with changing social conditions. If these suppositions are correct, we should expect, on comparing the extant Aristophanic comedies with a contemporary wedding-day, to find both similarities and differences. Which is what we do find. (If the two matched exactly, we should have to adopt a very different hypothesis, namely, that some immediate predecessor of Aristophanes, if not Aristophanes himself, deliberately modelled his plays on a wedding-day). We should also expect to find in the comedies traces of archaic and obsolete wedding customs, but to have some difficulty in identifying these traces, owing to lack of evidence of the archaic customs themselves. And this is what we do find. And in a writer of the calibre of Aristophanes, writing (ex hypothesi) when the origin of comedy had been forgotten, we should expect to find many innovations and departures from what we presume to be the traditional norm of comedy. And that too we find.

4th century, shows that the two things really have much in common. An examination of certain customs and myths from elsewhere in Greece, and from other countries, shows that those prominent features of comedy which had no parallel in an Attic wedding-day could none the less be explained by other wedding customs. The conclusion is that Attic comedy was derived from a representation of a wedding-day.

It is admitted that to theorise so largely from the practice of one single exponent of comedy may be a dangerous pastime. Still, the danger can be over-rated. The evidence for conventional form and content derived from a single writer may well be very incomplete, but such as it is, it is likely to be reliable. Had we a dozen comedies from the pens of Eupolis and Cratinus we could probably add to our list of constants, and confirm a few that are doubtful on the evidence of Aristophanes alone. But it is unlikely that we should have to strike many out of our list. Indeed, those constants that are well established from Aristophanes would have to remain, even if they were not found in the other writers ; for the only possible explanation of their repeated occurrence in such a writer as Aristophanes, who certainly did not lack invention, is that they were traditional.

It is also dangerous to lay much faith in the improbability of coincidences. Did not Samuel Butler apparently demonstrate by a list of coincidences that the chances in favour of the *Odyssey* having been written by a young lady of Trapani were so enormous as to amount to certainty ? Yet who believes it ? The laws of chance and probability, though applicable to such things as the deal of a pack of cards, and very useful to physicists, are difficult to apply safely to complicated human matters ; and that for a number of simple reasons. We are not dealing with clear-cut alternatives, or with combinations and permutations of distinct and invariable elements, but with things which are "more-or-less" alike ; we have no means of measuring the resemblances objectively in centimetres or milligrams or percentages ; and we cannot

Frogs :—In Prologue. Hero (effeminate) as Heracles.

Ecclesiazusae :—In Prologue. Hero in husband's clothes and vice-versa.

Wives in husband's clothes at large.

(In three plays the plot turns largely on sex-reversal in respect of non-natural functions.)

II. Disguise without Sex-reversal :

Acharnians :—In Prologue. Hero as Telephus (not concealing identity).

Clouds :—In second Agon. Wrong and Right Logos ? as fighting-cocks (not concealing identity).

Wasps :—In prologue. Philocleon as Smoke and Odysseus Nobody (concealing identity).

Birds :—After first Parabasis. Hero and alter ego as birds (not concealing identity).

Thesmophoriasusae :—After Parabasis. Hero as Menelaus, Echo, Perseus, and alter ego as Helen and Andromeda playing up to hero (concealing identity).

Frogs :—After Parodos. Hero and alter ego exchange clothes (concealing identity).

CONCLUSION

The following is a brief summary of the argument. An analysis and a comparison of the extant plays of Aristophanes seem to reveal a traditional form and a number of traditional constants, which we may reasonably suppose to have been inherited from pre-Aristophanic comedy. These features suggest, rather obviously we think, the story of a wedding. The detailed comparison of the type-play containing these features with an Athenian wedding-day of the period best known to us, the

At Sparta, bride awaited bridegroom dressed in male himation and shoes and wearing her hair cut short (1).

At Cos, bridegroom wore women's dress (2).

At Cos, Heracles was an ithyphallic marriage-god in women's clothes, with priest also dressed in female costume (3).

At Cyprus, Aphrodite with beard and other male features was worshipped by men and women wearing clothing proper to their opposite sex.

At Phaistos, before marriage brides slept close to the image of Leucippos, a sort of hermaprodite divinity putatively changed into male from original female.

In Aristophanes' plays actor-disguise occurs often. Sometimes it seems so far pointless or at random as to deserve to excuse itself best on the plea that its inclusion in a comedy is canonical. More important, it involves sex-reversal. Here once again Attic comedy links its rituals with those of the Hellenic wedding—and with what else Hellenic? Again, too, Dorian rather than Ionian affinities are suggested. The custom of sex-reversal seems not to have existed for Attic weddings.

It is convenient, then, to list Aristophanic actor-disguises under two heads as follows:—

I. Disguise with Sex-reversal.

Lysistrata:—In Agon, Proboulos dressed up in mockery as a woman.

Thesmophoriazusae:—In Prologue. Agathon as a woman. Hero's alter ego dressed as a woman. After Parabasis. Hero as procuress.

(1) Plutarch *Lycurgus* XV.

(2) Plutarch *Quaest. Graec.* 304 E.

(3) Nilsson. *M. P. Op. Cit.* p. 453. Nilsson explains this dress-ritualism as reflecting the Coan marriage-custom (already existing before the ritual of the god's service) according to which the Coan bridegroom wore female costume.

of our Attic type-comedy can be satisfactorily explained on the hypothesis that they were once incidents in a wedding-day. The visit to another man's house, the hostile reception, the battle-and-siege scene, the verbal Agon in which the hero has to plead his case at physical risk, if not by physical means, and his subsequent victory in the very middle of the play, all fall into place. By themselves, these identifications might be considered far-fetched (it might be said, for instance, that nothing could be more natural in a play than a struggle crowned by success), but in conjunction with the parallels to a wedding-day shown in other parts of the type-comedy they may seem convincing.

(c) *Actor-Disguise and Sex-Reversal*:

Considered in separation from chorus-disguise actor-disguise takes such forms as at once suggest an affinity between comedy and wedding-customs.

It is a widespread practice for bride or bridegroom, or both, to dress in clothing normally worn by the opposite sex, and for bridesmaids to dress like the bride. Some anthropological theory ranks this practice as a method of dealing with hostile spirits; the idea being to screen the critical persons in the wedding by rendering their identification less easy to the spirits. On the other hand there is some good reason to connect the practice with bride-resistance. If so, sex-reversal would seem to be an essential element.

Old Greece furnishes abundant examples—mainly from Dorian states (¹). Passing over Achilles' notorious escapade, the following may be usefully recalled:—

At Argos, at the Hybristika-festival, men dressed as women and women as men. Brides wore (false) beards (²).

(¹) Samter. *E. Geburt Hochzeit u. Tod* pp. 90 *sqq.* Nilsson *M. P. Griech. Feste v. Rel. Bedeutung mit Anschluss der Attischen* pp. 370 *sqq.*

(²) Plutarch *Mul. Virt.* 245 E and F.

were also organised by Icarius, father of Penelope ⁽¹⁾ (won by Odysseus), and by the Libyan Antaeus ⁽²⁾. In both cases our authorities say that the fathers were following the precedent set by Danaus. Oenomaus preferred a chariot race; the suitor's opponent was the father himself (i.e. it was an ordeal, not a competition); death was the agreed penalty for the suitor's failure, and in the event proved the fate of the defeated father; and the successful Pelops won by a trick. It may be observed here that the tricks by which the suitors often succeeded suggest surely that the risks that an archaic Greek suitor encountered were not very real risks; that, in fact, a marriage had been arranged. The semi-historical story of the winning of Cleisthenes' daughter suggests that in more civilised days the ordeal or competition was modified on occasion to provide a more rational test of fitness as a husband; and there was no penalty for failure save loss of the bride (which did not worry Hippocleides). The story is interesting as suggesting that at least the lesser realities of the competition-ordeal might persist into the age when Greek comedy was perhaps actually forming.

From this brief examination of some of the Greek traditions of bride-winning it can be concluded, without straining the evidence, that bride-capture, real or mock, existed as a fact in Greece; and secondly that the idea that the groom should pass some test or ordeal in which he was in danger was present, if not in actual custom, at least (what is as good for our purpose) as a common element in stories of bride-winning. If bride-capture existed, it is likely that resistance by the bride's people (found commonly elsewhere in association with bride-capture) existed also; though we only quote the rather doubtful evidence of the Centaur story in support. Though the evidence is therefore not in all respects as clear as we might have wished, it is enough to justify the claim that the main constants in the first division

⁽¹⁾ Pausanias, III, 12.

⁽²⁾ Pindar, Pythian IX.

death. Or (also commonly in the northern fairy-tales) the princess' father set it as a condition of the ordeal that one who failed should have his head cut off. Often, when there were many suitors, the ordeal took on the function of a competitive examination, with the bride for prize; which brings us to the numerous examples of competitions for a bride, or selection of the husband by some test of athletic or other skill.

Examples of these various types of custom are not lacking in the Greek tradition. Resistance by the bride herself was perhaps exceptional; but, in the story of Thetis, Peleus had to catch and hold her through all her protest changes. Plutarch (*loc. cit.*) does not state in so many words that the Spartan bride was expected to resist her abduction; but that seems to be implied, and must have rendered abductions a formidable task, for Plutarch stresses the athletic development of the Spartan girls and the fact that the men had to wait till the girls were fully grown before carrying them off. The details of the abduction are not given, but it seems that it was a test of stealth and secrecy, and not effected openly against the physical opposition of the bride's relations. At any rate after the abduction the groom still had to visit his bride by stealth and in secret at night. Races, whether as ordeals or competitions, play a prominent part in many legendary bride-winnings. The story of Atalanta combines a number of features. Suitors had to race on foot; their opponent was the bride herself (an unusual feature, perhaps connected with personal resistance or flight by the bride); death was the penalty for defeat; and the successful suitor (Milanion or Hippomenes) won by a trick. Danaos, wishing to provide second husbands for his daughters, arranged a series of foot-races. But in this case, as the number of daughters exceeded the number of competitors⁽¹⁾, there was a prize for all and the races merely decided the order of choice. Foot-races with a bride as prize,

(1) Pausanias, III, 12.

Rom. II, xxx, 5.) records that the custom of bride-capture once existed throughout old Greece; Plutarch (Lycurgus, XV) says that by the laws of Lycurgus marriage in Sparta was "by capture" or "by abduction" (δὲ ἀπαγωγῆς); and Achilles Tatius (II, 13) states that bride-capture was still recognised at Byzantium. It is true that in Byzantium it might have been of foreign, *i.e.* non-Greek, origin; but in view of the other evidence there is no reason for us to suppose so, and at the very least it proves the custom for the Greeks' neighbours, if not for the Greeks themselves.

It was, of course, a custom of mock bride-capture, rather than a genuine seizure of a wife. *vi et armis* (except perhaps at Sparta, where people were tough and things were done thoroughly). The resistance may have been rough, but was not intended to be successful. When Peirithous married there was plenty of horse-play from the Centaurs and crowns were cracked: but if we are right in taking the legend as an explanation of ritual and not a record of a particular historic act, the wine-skins were the only dead men left on the ground. When Peleus sought his Thetis, the defending Triton fixed his teeth in the groom's flesh. But the wedding went off all the better for that⁽¹⁾.

The custom as we know it in fact and legend takes different forms, and is closely related to, and merges into, some other customs which must be considered here. The bride sometimes takes a part, even a main part, in the resistance, *e.g.* Brunhild in the *Nibelungenlied*. Or in place of resistance we find a set ordeal that the suitor must perform. This varied from the merely laborious, like the seven years (later increased to fourteen) that Jacob served for Rachel, to tests requiring superhuman powers, or to the really dangerous tasks which in northern folk-tales the hero had so often to perform to win the princess' hand, *e.g.* the slaying of dragon or ogre, in which failure automatically involved

(1) See Reitzenstein, *Hermes*, XXXV, pp. 73 *sqq.*

to the problem of the comic chorus, in perfect accord with our theories; but in default of further evidence must be regarded as unproven. There are other possibilities. The animal disguise of comedy may have been merely borrowed from satyric drama, which was presumably derived from some other ritual, and which we do not suppose to have had any connection with marriage. It must also be admitted that chorus disguise might be merely an extension of the widespread phenomenon of bride-disguise. To judge from Aristophanes, and from the known names of his rivals' plays, animal or fantastic choruses were by no means essential, and the frequency of their occurrence may have been due merely to their popularity. We cannot therefore claim that chorus-disguise gives unequivocal support to our theory of the origin of comedy. But we can say that that theory does not make chorus-disguise more difficult to account for; there are several quite feasible explanations, but unfortunately we do not know which is right. This question will be raised again in a later part.

(b) *Bride Resistance:*

In modern urban communities it may not be the bridegroom's duty to seek out his bride from her father's house. With ruder folk the custom may be other. The bridegroom may be expected to call at his future father-in-law's door and demand the bride's surrender to himself and his friends. The bride's relatives, and perhaps the bride herself, will be expected to show some resistance. This can take a fairly realistic form, with the bride's people engaging in a vigorous rough-and-tumble fight with the groom's party (as e.g. among modern Kaffir or Fanti peoples). And in that case the conventional melody does resemble a siege of the bride's father's house; which of course is duly carried by assault. We lack evidence for such wedding brawls in the streets of 5th century Athens or Corinth. But that the violences of bride-resistance persisted deep into Hellenic civilisation is a fair inference from the tradition of bride-capture. Dionysius (Ant.

At the moment our purpose is only to quote the Centaurs, together with the equine chorus of Satyrs in satyric drama (and the chorus of primitive tragedy too, if this was a 'goat-song'), and Dionysus' rout of Sileni, as possible examples of ritual dance and song in animal disguise, and to point out that there are parallels quoted by the sociologists from all parts of the world. A parallel nearer than the beastly rites of Australian Aborigines or American Indians can be found in the custom of "mumming" at annual festivals, once common among the peasantry throughout Europe and still surviving in a few places. We need only mention the Abbot's Bromley horn-dance, recently brought much to the public notice in advertisement of a well-known brand of beer. Further evidence of such mumming in Greece is given by the "swallow-song" ⁽¹⁾ sung (apparently at a spring or new-year festival) by children in Rhodes as they went round begging, like the carol-singers in England. We do not know that they were disguised as swallows, but they speak as swallows, and the inference is that, originally at least, they did wear some swallow-like disguise. It is also probable that this children's "racket" was but a degenerate survival of a serious annual ritual. In their song they threatened among other things to carry off the householder's wife, if they were not given food; though this has probably no connection whatever with bride-capture, nor any significance for our argument.

It is then reasonable to assume as an hypothesis (though it must be admitted that proof is wanting) that both the satyric and the comic chorus were in origin assemblies of tribesmen or peasants performing ritual dances in traditional animal costumes, whether these were of "totemic" origin or not. It is likely that ritual animal disguises were worn at more than one kind of celebration. The Centaur story suggests that they may have been worn at weddings,—which would provide a perfect answer

⁽¹⁾ *Anthologia Lyrica Graeca*, ed. E. Diehl, Vol. I, p. 274, and *Oxford Book of Greek Verse*, No 180.

in the satyric chorus and in tradition. For Greece had horse-men outside dramatic art and at least as nobly represented in other arts. Particularly interesting for our purpose is the legend of Peirithous' wedding and the Lapith-Centaur battle which arose therefrom. It is perhaps legitimate to take this tale as serious history; not of course necessarily of a particular event, but of a social custom. Horse-men did not exist, and did not attend weddings or try to kidnap women. But it is likely that tribes existed who had a horse "totem", or at least practised ritual dances in horse-disguise⁽¹⁾. Two interpretations may be given to the story, both pertinent to our theory, but mutually exclusive. If we stress the rape of the Lapith women, we might see a remembrance in myth of the ancient and widespread practice of exogamy (often, according to sociologists, associated with "totemism"), and draw an interesting parallel with the chorus in animal disguise which may, in our hypothetical proto-comedy, have regularly assisted the hero to carry off his "object of venture", or bride. On the other hand, if we stress the point that the Centaurs were invited guests at Peirithous' wedding, it seems relatively unimportant that they tried to acquire wives for themselves, and more important that they tried (and failed) to prevent Peirithous' marriage. They seem to be invited to function as a bridal chorus, the exact counterpart of the comic chorus if comedy was originally a wedding-day play; and their behaviour (though in the version of the story that has come down to us they seem to have exceeded their instructions) provides a hint towards determining the origin of the battle-scene and Agon (of which more anon)⁽²⁾.

(1) The legend would then be an ordinary aetiological myth, invented to explain a ritual custom.

(2) On this interpretation the ritual custom which gave rise to the legend would be the presence at weddings (in Thessaly?) of men dressed as horses, or half-horses (probably like the "hobby-horse" clowns of English tradition), who engaged in a mock fight with the groom's party, in the course of which they pretended to try to carry off the bride, presumably not to marry her to one of themselves, but to prevent the groom's carrying her off.

might be tempted not to look beyond the latter for the source of comedy. But some of the more arresting peculiarities, the disguise of actors, sex-reversal, the fantastic and frequently non-human dress of the chorus and the important Agon-feature, can hardly be accounted for by reference to Attic customs alone, at least, 5th or 4th century Attic customs. Yet if these cannot be accounted for on our hypothesis, that hypothesis is immeasurably weakened: while if they can be accounted for on it, it is proportionally strengthened. We are not confined to Attica in the 5th century; for Greek tradition asserted that comedy was a foreign import into Attica, and it bears every sign of having a long tradition behind it. The question then arises: Can parallels be found for these features in wedding ceremonials at other dates and places in Greece, or even elsewhere?

ELEMENTS OF COMEDY FOREIGN TO ATTIC MARRIAGE CUSTOM

(a) *Chorus Disguise:*

We might see in the birds and frogs of Aristophanes and his fellows merely an extension of the Attic satyr-play's horse-men or goat-men; merely a hint caught and one more of comedy's debts to the tragic stage of Thespis, Pratinas, and Aeschylus. But what is the history of those satyric horse-men themselves? Not, surely, the brief story of a dramatist's good idea. Rather, may be, behind the horse-men lie memories (if nothing stronger) of ancient tribal rites and dances in which the participants were dressed up to represent some non-human creatures. Such rites were very widely diffused throughout the world, and have by some sociologists been all classed together as phenomena of "totemism". It is no purpose of this article to go into the debatable question of the origin and purpose of such customs, or of whether we are really justified in grouping together and comparing examples of such customs from opposite sides of the globe. It is enough to note that we appear to have in Greece vestiges of such customs

It would appear that this type-play has a large number of features corresponding, division by division, to similar features in the Attic marriage-day.

But the type-play's third division has similars corresponding to similars in the marriage-day's first division—notably, exhibition of object of venture (corresponding to bride-unveiling), and even, perhaps, banquet.

However, the third division of *Peace* has those features, and it is professedly a description, with comic modifications, of a fifth century Athenian marriage-feast held at the groom's house.

The fact, then, that certain similar features of the type-play on the one hand and fourth century wedding-day on the other hand fail to correspond according to division cannot seriously modify the conclusions naturally to be drawn from the marked resemblances between Aristophanic comedy and later Athenian wedding-ceremonial. *Peace* is itself evidence of fifth century Athenian wedding-ceremonial, and is properly used to supplement the rather meagre record which survives for fifth century ceremonial.

The question puts itself: Are these apparent resemblances between individual scenes or movements in the two religious functions and also between their structures the result of pure chance?

If they are not so, but the play has borrowed from the wedding, then only one hypothesis seems able to explain the fact of borrowing on so large a scale, that, namely, on which Attic comedy is held to be descended from a dramatisation of some Greek wedding-ceremony. Marriage is not so obviously akin to comedy that the dramatists would otherwise have gone to it for so much of their stock material.

So many structural and incidental peculiarities of Attic comedy have their parallels in Attic wedding customs, that one

W. Drunken and indecent merriment.

X. Abusive banter exchanged between the processionists and those who might fall in with the κῆδος.

X. Abuse and satire.

[Constant 10]

? Uniform-masquerade, often fantastic.

Marriage-day, Third Division :

Y. At groom's house. Evening.

Z. Groom brings home his new wife.

AA. Reception by groom's parents.

BB. Groom's mother with torch.

CC. Bride showered with nuts, figs, sweet-meats (καταχύματα).

DD. Bride eats a quince.

EE. Entry of bridal pair into bedroom.

FF. Epithalamium sung.

GG. Prospect of sexual intercourse as the day closes.

Epilogue, next day or shortly after :

HH. At groom's house.

II. Presents to bridal pair from the groom's parents.

JJ. Banquet to groom's clansmen. (? By Subscription).

Third Division :

Y. At hero's house. Evening.

[Constant 12]

Z. Here at home enjoying his success. [Constant 12]

BB. Torches shown.

[Constant 22]

CC. Sweet-meats thrown to spectators.

P. Exhibition of object of venture as handsome man or woman in fine clothes. [Constant 13]

I, J. Religious exercises.

[Constant 14]

K, JJ. Banquet prepared in groom's house. [Constant 12]

II, JJ, K. Guests and gifts.

[Constant 16]

N. Children present (boy or boys). [Constant 19]

EE. Phallic scene. [Constant 17]

GG. Prospect of sexual intercourse as the play closes. [Constant 21]

EE. Hero and object of venture together at close of play.

[Constant 20]

? Undesirables excluded from premises where banquet is held. [Constant 15]

? Undressing and/or exchange of clothing. [Constant 18]

? Disguise and sex-reversal.

[Constant 24]

- F. Groom has groomsmen and a cart with him. F. Hero has a companion (alter ego), but no cart. [Constant 1]
- G. Bride's father's house decorated for the occasion.
- H. Bride dressed in fine clothes, with veil and myrtle-crown or diadem. ? Porter-scene. Hostile reception for hero or other caller at house. [Constant 4]
- I. Sacrifice made to the θεοὶ γάμῳ. ? Siege of house and Battle. [Constant 5]
- J. Prayer for fertile marriage... ? Hero, by invitation, pleads his cause in an Agon (verbal contest). He is in bodily fear. [Constants 6, 7]
- K. Banquet; women attending along with the men.
- L. Banquet includes the sesame-cake. B. Hero is allowed to possess himself of object of venture by general consent. [Constant 8]
- M. Bride sits veiled and silent during the banquet.
- N. A boy (ἐμφύλας) present with bread in a basket.
- O. Libations and good wishes to the bridal pair from the company.
- ? P. Groom offers bride the gifts of unveiling.

*Marriage-day, Second Division:
The Procession:*

- R. Groom and groomsmen take off bride in cart, with second groomsmen riding behind.
- S. Procession formed to escort the cart (νομπή).
- T. Procession headed by κρονητής with herald's wand.
- U. Bride's mother with torches, plus children with garlands, follows cart.
- V. Flute-players and other μουσικοί.

*Second Division: The Parabasis
(i.e. March-past?):*

8. Chorus of movement acted by a full united chorus-body. [Constants 9, 11]
- T. Chorus headed by leader.
- V. Music.

4th century; and with this we shall have to be content. It is improbable that there were any very marked differences between the marriage customs of the two centuries. It would also be preferable to have, for the other side of the comparison, a type-comedy constructed not from the output of a single dramatic workshop only. But, as was pointed out in Part I, we are compelled by lack of other evidence to rely almost entirely on Aristophanes. But if we consider Aristophanes' genius too exalted to be fairly representative, we may take into account the complaints which he himself makes concerning his rivals' practices. He attacks (¹), as common and unworthy devices of his contemporaries, the introduction of phallic exhibitions, jesting at the expense of the bald-headed and irascible old man who uses his stick on his neighbours, the dancing of the cordax, the exhibition of lighted torches, ragged men searching their clothes for parasites, Heracles in slavery, and the throwing of sweet-meats to the spectators. Several of these devices are to be found, in spite of his protestations, in his own works, and, more to the argument here, have their counterpart in wedding ceremonial.

<i>Attic 4th century marriage day</i>	<i>Type-comedy</i>
<i>Preliminaries to marriage-day:</i>	

- A. Bride dedicates toys and hair-lock to Artemis.
- B. Sacrifice made by bride's father.
- C. Ceremonial bathing by bride and groom.

<i>Marriage-day, First Division:</i>	<i>First Division:</i>
--------------------------------------	------------------------

- | | |
|---|--|
| D. At house of bride's father. Morning. | D. At house of original 'owner' of the 'object of venture'. Morning. |
| E. Groom arrives at house to fetch the bride. | E. Hero arrives at house to win the 'object' of venture. |

[Constant 3]

(¹) *Clouds* 535 sqq., *Pence* 725 sqq., *Plutus* 790 sqq.

16. A wedding-hymn is sung.

17. Sexual intercourse is in prospect with hero as male participant.

In view of the number of Aristophanic third-divisional featural constants found in Peace's third division it is permissible to claim that Peace's first division may legitimately be used as evidence for relating the Aristophanic first division with marriage. When he sets off to Zeus' house Trygaeus is not, it seems, advertised to be a bridegroom in quest of his bride. But that he was such is clear in the sequel. The whole content of the play Peace must, then, be regarded as possibly being professedly a description of a marriage-day. The similarities between that content and the Aristophanic second-divisional and third-divisional constants become specially significant.

There is another Aristophanic play, Birds, ending in a wedding. Again in Bird's third division are found many of the third-divisional constants. Because a considerable part of Birds' third division is not professedly concerned with a wedding Birds' testimony is less valuable than that of Peace. Birds' third division rules out theories of accidentalism for Peace's testimony. And together the two plays seem to compel our envisaging a stage in comedy's history when a comedy and a marriage were at least so closely associated that the comedy included as an important element, incidental and structural, the concluding hours of a marriage-day.

ATHENIAN MARRIAGE CUSTOMS

It would be desirable, if we could, to compare our type-comedy with the contemporary marriage customs of Attica, that is, with those of the second half of the 5th century B. C. Unfortunately there is very little direct evidence for the events of a 5th century marriage day. It is, however, possible to reconstruct in considerable detail the events of an Athenian wedding in the

Peace's third division has the following features :—

1. The hero, Trygaeus, brings home a bride, Harvest (Opora). This homecoming links first and third divisions. In first division Trygaeus has journeyed to Zeus' house in order to fetch Peace and bring Peace to Greece. In the process of her fetching Peace has split into, or budded off, two sisters, Harvest and Spectacle—two aspects of the universal peace which the dramatist recommends to Athenians. One of these, Harvest, Trygaeus marries. The other, Spectacle, falls appropriately as prize to the Athenian Council.

2. The bride is taken indoors and is given an off-stage bath while the sesame-cake is preparing.

3. The time of day is evening.

4. Spectacle is unrobed and formally exhibited to the spectators.

5. Religious exercises are performed (altar-circumambulation and water-lustration).

6. Barley is thrown to the spectators.

7. Prayer to Peace is made.

8. The hero prepares a banquet in his own house.

9. An importunate person is ejected from the premises with blows.

10. A sickle-maker, arriving as guest and bringing presents to the hero, is admitted.

11. Armourers and other nuisances are turned away.

12. Two boys come on the stage in a brief appearance.

13. Hero and bride (who is equivalent to object of venture as being a particularisation of Peace) are together as the play ends.

14. Torches are shown.

15. A short indecent scene takes place as bride and hero are about to make their final exit.

GREEK COMEDY'S ANCESTRY:

Part II

BY

D. L. DREW and D. S. CRAWFORD

COMPARISON OF GREEK MARRIAGE CUSTOMS WITH THE TRADITIONAL FORM OF COMEDY

Our knowledge of Greek marriage-customs during comedy's earlier formative period is incomplete. For any one Ionian or Dorian community no full description of the wedding-day's facts and acts has survived. Nor can we narrow the field of enquiry by assuming that Attic comedy originated in Attica rather than, say, some Dorian state. We have to work with a record of marriage in some degree detailed. The Dorian record is far less detailed than the Attic record. And we have no choice but to make first use of an Attic record which may in the end prove unable to carry us more than a part of the way to the truth.

MARRIAGE IN ARISTOPHANES

Probably the best evidence for correlating comedy and marriage is provided by Aristophanes' *Peace*. That play strives after no innovatory artistry of plot, and its third division happens to be professedly the comedy-description of an actual wedding-feast. If we compare this third division of *Peace* with Aristophanic third divisions not professedly, or professedly not, describing a marriage-feast, we find such similarities as may well compel us to the alternative conclusion that either the professedly realistic marriage-feast in *Peace* is largely fictional or the supposedly fictional third divisions of other plays are in reality description, consciously made or not, of a marriage-feast.

Gilgamish en parle en ces termes :

*U²7-ša-nu-bi šam-mu an-nu-u šam-mu ni-bit (?) -ti
ša amelu ina lib-bi-šu i-kaš-ša-du na-bi-šu*

.....
šum-ša ši-i-bu iš-ša-hir amelu (1)

"Our-Shanabi, cette plante, c'est une plante-merveilleuse ;

"Grâce à elle l'homme renouvelle son souffle.

.....
"Son nom est "L'homme (vieux) redevient jeune".

En regard de cela, nous trouvons dans "Ulysse" le vin, qu'Arété fait mettre dans la barque, qui devait ramener le héros à Iaque. On y charge en même temps des vases et des trépieds.

Le bain révigorisant le héros.—Avant de s'embarquer, Gilgamish prend un bain et change ses vêtements. Ulysse le fait à son tour, sur l'invitation d'Arété, sosie de la femme d'Outa-napishtim. Dans les deux cas, l'effet est le même. Le héros retrouve son ancienne vigueur et son apparence robuste. Le conte de "Hassib II" garde un souvenir défiguré du bain. Ici le héros est demandé par la Reine des Serpents de ne pas entrer dans un *hamam*, de toute sa vie !

Perte du palladium de la vie.—Sur le chemin de retour, comme nous l'avons dit plus haut, le héros perd le palladium de la vie infinie. C'est le serpent d'eau qui l'enlève à Gilgamish la racine épineuse pendant qu'il se baignait dans une source. La femme de Janshab (équivalent de la racine) est mordue par un poisson, pendant qu'elle se baignait, et meurt. Une vague réminiscence du rapt de la racine de jouvence par le serpent d'eau, dans "Gilgamish" se trouverait dans le fait qu'Ulysse, aussitôt qu'il revient dans sa patrie, cache tous les présents reçus du roi et de la reine des Phéaciens, dans la grotte des nymphes de la mer. Le héros du "Naufragé", à son tour, ne garde pas à lui les aromats. Il les remet au Pharaon. C'est pareil dans "Sindbad VI".

(à suivre)

(1) Tabl. XI, 1. 27a-2c1.

avec l'intention de retourner dans sa patrie. Gilgamesh, lui aussi, descend vers la mer et prend place dans l'*elippu* "barque" de Shour-Shanabi, batelier de l'Homme Immortel. Le page du conte égyptien attend, à son tour, au bord de la mer l'arrivée du bateau (*ibp*), qui lui avait été prédite par le Seigneur de l'Île de Ka. Hassib a la promesse de la Reine des Serpents qu'une de ses sujettes allait le ramener sur la surface de la terre, quand viendrait l'heure de son départ. Alcinoüs et Arété font apprêter une barque toute neuve pour ramener Ulysse dans sa patrie.

Le palladium dégageant un parfum.—Avant de partir. Bouloukiya sort le flacon avec le jus de la plante, apporté de chez Yamlikha, pour s'en froter les plantes des pieds. Gilgamesh charge dans la barque du batelier de l'Homme Immortel la racine de jouvence, cueillie grâce à l'indication de ce dernier. Outa-napishtim l'avait décrite de la manière suivante :

šam-mu šu-u ki-ma it-ti-it-t[ī š]ur(?) - šu(?) - šu(?)
si-ši-il-šu ki-ma u-mur-din-nim-ma u-sa[h]kal ka-lā-
ka (?)
šum-ma šam-ma ša-a-šu i-i-aš-ša-da ka-tu-u-ka [ba-
lu-ta tā-ma-ši](¹).

"Il y en a une plante, pareille à une ronce au fond de l'eau.

"Ses épines vont égratigner tes mains comme la bruyère.

"Si tu arrives à saisir la plante avec tes mains, [tu auras la vie (éternelle)]".

En plus, la plante dégage une odeur (*na-pā-šu*, arab. ^{نفس}, hébr. ^{נִשְׁמָה}). Nous comprenons donc pourquoi le page charge dans sa barque, qui allait le rapatrier, une cargaison de *substances aromatiques*. C'est un substitut volumineux, bien qu'au fond assez mesquin, de la merveilleuse plante épineuse qui aurait conféré une jeunesse éternelle à Gilgamesh, s'il ne l'avait pas perdue.

(¹) Tabl. XI, 1. 268-270.

" Gilgamish aperçut une source, dont l'eau était finie.
 " Il descendit dans l'eau et s'y baigna.
 " Le serpent sentit l'odeur de la plante.
 " Et, s'élançant [de l'eau (?)], il emporta la plante".

Trance de Bouloukiya.—L'évanouissement de Bouloukiya dans la grotte du Serpent de Fen correspond au coma quasi mortel du héros de tel ou tel version, venu dans la demeure du Seigneur de l'Ile Lointaine. En regard de la trance de Bouloukiya, nous trouvons le sommeil irrésistible, qui s'empare de Gilgamish, après les quelques paroles qu'il venait d'échanger avec Outanapishtim :

ki-ma aš-bu-ma ina bi-rit pu-ri-di-šu
šit-tu ki-ma im-ha-ri i-nap-pu-uš eli-š" (1)

" Quand il s'accroupit sur ses hanches.
 " Le sommeil, tel un cyclone, l'enrêlait".

Dans le " Naufragé ", nous entendons parler de l'assoupissement (?) du héros, avant la venue du Serpent. Pareillement, dans " Sindbad I ". " Ulysse chez les Phéniciens ", etc. Hassib I ne fait pas exception à cette règle. Il dort au moment de l'apparition de la Reine des Serpents.

Bouloukiya sauvé par Gabriel.—Gilgamish et son sosie, Sindbad IV, ont été sauvés. l'un et l'autre, par les sept pains, posés auprès d'eux, respectivement par la femme d'Outanapishtim et par les gens qui avaient descendu le héros dans la grotte sépulcrale. Dans notre conte arabe, nous voyons Allah dépêchant l'ange Gabriel pour sortir Bouloukiya de sa trance. Ici il n'est pas question de repas. Nous le retrouvons de nouveau dans le " Naufragé " et les autres histoires apparentées. Sorti de son état d'abrutissement, le héros mange des fruits et des légumes, qui " semblaient être préparés ". C'est pareil, comme nous l'avons noté plus haut, dans " Sindbad I ". " Ulysse ", etc.

Dans l'attente de l'embarquement.—Ayant pris congé de son sauveur, Bouloukiya descend vers le bord de la mer,

(1) Tabl. XI, 11. 200-201.

Le héros en présence du seigneur de l'Ile.— Après avoir échoué dans la tentative d'acquérir le palladium de l'immortalité sous forme de pomme paradisiaque, Bouloukiya et Affan pénètrent dans la grotte du propriétaire de l'anneau du pouvoir absolu et de la vie sans fin. Pareillement à Nanferkaptah, à Vipunen, etc., c'est un homme mort qui le détient. Comme le héros du conte démotique, Salomon semble n'être pas le premier à le posséder. Pareillement au héros démotique, Bouloukiya se trouve en présence d'un gigantesque serpent, vomissant des flammes et défendant de la sorte tant l'anneau que son propriétaire actuel. L'épisode du serpent, réduisant avec son souffle embrasé Affan en un tas de cendres, se trouve en regard du récit que tel ou tel seigneur de l'Ile Lointaine fait à son visiteur à propos du châtement des gens ou des esprits qui avaient tenté de s'emparer du palladium. La caverne du roi Salomon, couché immobile sur son lit de mort, et le Serpent, qui apparaît à côté de lui en vomissant des flammes, correspondent bien à n'importe quelle autre Montagne de la légende, silencieuse et censée être morte au moment de l'approche du héros, mais entrant ensuite en violente action, soit pour l'initier, dans le cas où il en est digne ou assez fort pour imposer sa volonté dans ce sens, soit, dans le cas contraire, pour l'obliger de se retirer. C'est, précisément, ce qui arrive dans notre conte arabe. Le héros terrifié recule et quitte précipitamment la grotte de Salomon, alias du Serpent de Feu.

En regard de cela, nous trouvons dans "Gilgamish" le rapt par le serpent de la plante de jeunesse. Les choses se passent de la manière suivante :

i-mur-ma bu-u-ra ^{11e} *Gilgamish* *ša ka-gu-u mē-ša*
u-rid a-na lib-bi-im-ma m ^{12e} *i-ra-muk*
širu i-te-š-in ni-p.š šam-mu
[inu mē(?)] ^{13e} *i-lam-mi šam-mu iš-ši* ⁽¹⁾

(1) Tabl. XI, 11. 285-289.

(bêtes féroces dans les îles des Sept Mers qu'il traverse). Gilgamesh a eu, peut-être, affaire aux courants ou aux trombes. Un obstacle de ce genre semble avoir eu lieu dans le "Naufragé" où, si notre interprétation est juste, le bateau avait été assailli par une trombe (*nurgt*) qui avait fait disparaître (*mict*) tous les navigateurs. Maintes autres versions apparentées ("Sindbad" I, VI et VII; "Marco", etc.) mentionnent, soit des bêtes redoutables (baleine, dans "Marco"; gigantesque brochet, dans "Kalevala", serpents, qui barrent la route du héros se dirigeant vers l'île), soit des courants, cataractes ou cascades, à travers lesquelles le héros doit se frayer un passage.

Les différentes formes du palladium.—Le palladium apparaît dans "Bouloukiya et Affan" sous deux formes différentes : celle de la pomme paradisiaque et celle de l'anneau de Salomon.

L'arbre, que ce soit un cèdre, un chêne, une ronce ou un pommier, comme dans le cas présent, est toujours associé à la Montagne ou à la Tour et leur est équivalent. L'acquisition du fruit est pareille à l'entrée en possession des entrailles (caverne, etc.) de la montagne, naturelle ou personnifiée. Les entrailles en question apparaissent sous une forme matérielle (foie, fromage, miel) ou spirituelle (sagesse, secret, nom sublime). Comme tout autre palladium, le fruit est gardé par un monstre (ogre, serpent, dragon). Dans "Bouloukiya et Affan", il est question d'un géant de quarante coudées, qui se borne à des menaces. C'est pareil dans le "Naufragé" où le Roi-Serpent n'est que d'un quart moins grand (trente coudées). Bouloukiya et son guide ne devaient pas cueillir une pomme du paradis, conférant l'immortalité, comme Gilgamesh ne devait pas songer à acquérir la vie infinie. Le page égyptien, qui, en apparence, n'avait aucun but précis en arrivant dans l'île de Ka, reçoit l'ordre de revenir dans son pays, pour y "reverdir" en son temps dans sa tombe, autrement dire, pour *mourir*. Il pourrait y être une allusion au fait qu'encore ici il s'agissait d'un voyage pour l'acquisition de la vie infinie. Nous en reparlerons plus loin.

enfoncé dans l'eau, l'un après l'autre, pourrait être un autre "restant fossile", des plus curieux. L'on se demande s'il ne fallait pas y voir une reminiscence de la "montagne bâtie" ou de la montagne que le héros fait remonter des profondeurs de la mer. Toutefois, il ne faut non plus exclure la possibilité qu'elles étaient destinées à combattre les trombes, telles quelles ou sous une forme personnifiée (poissons gigantesques, comme dans "Sindbad", etc.). Mais dans ce cas nous sommes réduits aux hypothèses.

Voyage vers l'Île Lointaine.—Comme cela ressort de ce qui vient d'être dit, le voyage vers l'Île Lointaine se fait de différentes manières. Bouloukiya et Affan, fidèles aux pratiques les plus anciennes, s'en vont "à pied" (à la nage ?), après s'être frotté les plantes des pieds (originellement, tout le corps ?) avec du jus huileux ⁽¹⁾ d'une certaine plante qui devait probablement les protéger contre le froid, l'action corrosive de l'eau salée et, peut-être, contre les morsures des poissons. Gilgamish et son guide, aussi bien que le page, dans le "Naufragé", ont recours à un moyen plus moderne. Ils partent en bateau. Bouloukiya lui-même en fait usage lors d'une autre tentative de mettre la main sur le palladium de la vie infinie (la plante, plus tard affectée à la traversée). Notamment, c'est dans un bateau qu'il part avec Affan vers l'Île où se trouvait en ce moment Yamlikha avec ses sujettes serpentes (équivalent de l'Île de Kâ, habitée par le Roi-Serpent et sa famille serpentine ; v. *supra*).

Dangers de la traversée.—Les héros respectifs atteignent chacun leur but sans grande difficulté. Bouloukiya est quitte pour quelques attaques des forces personnifiées de la nature

(1) Cf. dans la version d'ETN THALANI شجرة يقال لها الترمل "l'arbre nommé Karmal" qui se fait reconnaître par le guide de Bouloukiya, en lui disant : "Oh Affan, celui qui me prend, me coupe, me presse et extrait mon jus et ma graisse et en oint ses pieds, celui-là parcourra les Sept Mers, ses pieds ne se mouilleront pas et il ne se noiera pas".

sable a été remplacé par des gommes et des parfums, versés par le magicien sur le sommet de la montagne, déjà présente, pour faire remonter de ses profondeurs le serpent de feu. L'autre cas est celui du "Naufragé". Le sable γ est devenu une "terre divinatoire" dont on se sert, comme dans "Hassib II", avant l'apparition de l'île volcanique et du serpent de feu⁽²⁾. Toutefois, ici le sable en question n'a plus ce caractère que nous lui connaissons d'après la version arabe et, encore plus, d'après l'histoire démotique de "Setné Khamouas". Dans le "Naufragé", on ne fait que le "regarder" (m_3), autrement dit, consulter, à la manière des devins. Mais il est probable que dans la version-mère, la terre divinatoire eût ce pouvoir créateur et que le héros égyptien, pareillement à ses sosies des autres histoires apparentées, s'en servait pour faire apparaître l'Île de Ka des profondeurs de la mer.

Les poutres.—Nous pouvons relever un autre archaïsme. ou, comme nous l'appelons ailleurs, un autre "restant fossile". Nous parlons des énormes *poutres* (*pa-ri-si sa F GAR¹²⁻¹³*). Leur destination originaire est encore plus mystérieuse que celle de la plante-urnu et des objets de pierre *šaut abne*. Elles pouvaient servir jadis, soit pour construire un radeau, précurseur de la barque en tant que moyen de traverser la mer (comme nous le voyons, par exemple, dans "Ulysse", lors de son départ de chez Calypso-Sidouri pour l'île des Phéaciens), soit pour la création de la montagne d'où le héros devait extraire le palladium. Nous voyons une telle pratique dans le "Kalevala" où Kullervo soie d'Enkidou et de Humbaba bâtit un enclos s'élevant jusqu'aux cieux, et dans les versions bibliques et arabes, où le héros respectif apporte sur le sommet de la montagne, équivalant à la montagne de feu, une charge de bois à laquelle il met feu (Aladdin, assistant le mage maghrébin lors de l'ouverture du souterrain contenant la lampe, magique, etc.).

Le fait que les poutres sont non seulement chargées dans la barque et transportées sur les lieux, mais que Gilgamesh les

à faire apparaître la montagne, d'où le héros devait extraire le palladium. Nous le voyons présenté d'une manière claire dans "Setné Khamouas" et dans "Le Roi Kaline" (chant héroïque russe du cycle de Kiev). A l'origine, il pouvait donc être question d'une provision de matière meuble (pierres ou sable), que le héros devait se procurer dans la montagne avant son départ, pour le transporter à l'endroit déterminé de la mer et y faire surgir la colline primordiale, cachée dans son sein.

Vu le peu de preuves dont nous disposons, ce n'est pour le moment, évidemment, qu'une supposition.

Après l'évolution du thème et du remplacement de la montagne, apparaissant au moment de l'action, par une montagne déjà existante les pierres et le sable sont devenus inutiles et furent "détruits", ou bien ils reçurent un autre emploi. Ainsi, dans "Gilgamish", les pierres sont devenues des statues magiques, destinées à écarter les dangers de la navigation sur les eaux de la mort. Dans "Moïse", nous trouvons deux stèles déposées dans l'arche (tables des lois). Elles étaient écrites de la main même de l'Éternel et leur première édition fut détruite par le héros, comme les statues ou stèles apotropaïques de l'épopée babylonienne le furent par Gilgamish. Le détail de la destruction semble ainsi avoir pris racine ! Enfin, dans notre version arabe, les "objets de pierre" (*šūut abne*) ont été transformés en "jarres" ou en "flacons", pour contenir le jus de la plante, qui garde encore ici son importance des temps révolus.

Le sable recevant une application magique.— En voici deux exemples où le sable reçoit une application magique (comme les "statues", dans "Gilgamish" ?). En premier lieu, nous allons citer "Hassib II". Le sable se place ici en regard du sable versé pour la création de la Montagne de Fen, dans la version-sœur de Setné Khamouas" (1). Dans la version arabe, le

(1) Voir ce que nous disons là-dessus dans notre article de la *Revue des Conférences Françaises en Orient*, avril 1945.

(2) Voir notre "*Voyage vers l'Île Lointaine*", p. 5.

"Ta main, oh Gilgamish, a empêché que tu traverses la mer.

"..... tu as écrasé (?) la plante-*urnu* !

Nous croyons que l'antécédent de la plante, si tel était le cas, et son remplacement par un radeau, se trouve en rapport avec la *modernisation* du passage, à savoir que l'ancienne traversée de la mer à la nage fut remplacée par la traversée sur un radeau et plus tard, dans une barque (c'est précisément de cette dernière qu'il est question dans la version assyrienne).

Les deux flacons.—Pour emporter le jus de la plante *عشب*, le prévoyant Affan s'était pourvu de deux flacons qui pouvaient avoir été à l'origine des jarres de pierre. Les flacons se trouvent en regard des mystérieux objets. *šut abne*, dont il est question dans "Gilgamish". La version hittite en fait deux statues (d'après FRIEDRICH, de nature apotropaïque) ⁽¹⁾. Elles sont aussi indispensables pour la traversée que la plante-*urnu*. Affan écrase la plante, pour en extraire le jus. Dans "Gilgamish", elle semble avoir été écrasée, au même temps que les pierres *šut abne*, mais, apparemment, avec la seule intention de les détruire. Il se peut que la raison d'être de la destruction des deux choses indispensables, réside, comme nous venons de le suggérer, dans le fait qu'ils ont cessé d'être nécessaires pour la traversée (par suite du remplacement de la nage par une traversée dans une barque). On se demande s'il ne faille pas appliquer le même raisonnement aux objets de pierre brisés. Ils sont détruits à coups de hache, et, à part la remarque d'Outa-napishdim qu'ils manquaient dans la barque, il n'en est plus question. On se demande aussi si le morcellement des objets de pierre n'avait pas dans la version originale un tout autre but et si pareillement à l'écrasement de la plante, il n'en devait pas résulter une chose utilisable. Que voyons-nous, en effet, dans les versions apparentées. Il y est question de pierres ou de sable destinés à créer ou

(1) J. FRIEDRICH, *Die hittitischen Bruchstücke des Gilgameš-Epos*, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, 1929, p. 60.

disons-nous, y manquent, mais pas toutes. Nous venons de retrouver Sidouri. Nous y trouvons également l'entretien avec le dieu-soleil Shamash, qui a pris évidemment le nom local de Jomala.

Le rameau d'or — la plante de Yamlikha — la plante-urnu de Sidouri. — Mais revenons à l'“Énéide” et surtout, à “Gilgamesh”. Le rameau d'or, cueilli par Énée, sur l'indication de la Sibylle de Cumæ, le conduit à travers la mer de la mort. Elle correspond bien à la plante-urnu, qui devait jouer le même rôle dans “Gilgamesh”. Dans la version de Virgile, (Sh)our—Shanabi est devenu Oharon. Le nom, bien qu'écourté et déformé, garde tout de même un écho de son prototype babylonien.

Le rôle de l'indicatrice change dans les différentes versions apparentées. Sidouri et Déiphobée se contentent d'envoyer le héros respectif cueillir la plante. Yamlikha conduit Affau jusqu'à l'endroit même où elle se trouve. La plante se fait reconnaître *en parlant*. Dans l'“Énéide”, le héros la trouve grâce à son apparence rutilante. La version babylonienne, très mutilée, ne nous donne aucune précision sur ce point. Nous n'y recueillons que la phrase laconique de la divine cabaretière que :

¹Ur-shanabi ²malahu ja ³Uta-napishtim ina lil
⁴kišti i-ka-tap ur-na (?)

“Our-shanabi, le batelier d'Outa-napishtim au milieu de la forêt cueille la plante-urnu”

et qu'ensuite Gilgamesh, pour une raison qui n'est aucunement élucidée, se jette là-dessus avec sa hache et la détruit (écrase ?). Le fait n'est pas certain. Il en est encore question dans la colonne suivante. (Sh)our-Shanabi reproche à Gilgamesh d'avoir rendu impossible pour lui la traversée de la mer de la mort :

ka-ta-a-ka ¹Gilgamesh ik-la-a
 ta-a[t]-ta-ka-[ap ur-na] (?)

(¹) Tabl. X, col. II, ll. 28-29.

(²) Tabl. X, col. III, ll. 37-38.

sur lequel Déiphobé tombe dans l'extase. L'une et l'autre roulent par terre et, après avoir repris leurs sens, les deux indiquent à leur visiteur respectif l'endroit où il devait chercher la plante. Tous ces détails ne sont pas encore présents dans "Gilgamish".

Parallèle finnois de Sidouri.—L'épopée de Gilgamish a eu un vaste rayonnement. Ce sont surtout les aventures du roi d'Erekh et de son fidèle ami, Enkidou, qui ont été adoptées par des peuples, souvent distants. La seconde partie, elle aussi, a connu une vogue, sans tenir compte de la distance. Preuve en est la légende finnoise du fougueux Koullervo, qui se proposait d'atteindre ses parents, qu'il croyait morts, mais qui, en réalité, vivaient très loin, au delà de trois cataractes (*kolmen kosken*). C'est à comparer avec l'aïeul immortel et sa femme, transportés par les dieux *ina ru-u-ki ina pi-i nārāti*⁽¹⁾ "au loin, vers l'embouchure des fleuves" (tant dans l'épopée babylonienne que dans la légende finnoise, la chose a lieu après le massacre de toute la population locale).

La gardienne des eaux de la mort, Sidouri-Yamlikha, se présente ici sous les traits de "vieille femme de la forêt", habillée en bleu :

Tuli akka vastahansa.

Siniriitta riian eukko.

"Alors une vieille femme le rencontra.

"La Dame de la forêt, habillée en bleu" (1).

Pendant son long voyage vers le Pays des Mille Lacs, le poème babylonien a perdu bien des choses. Nous n'y trouverons ni Hommes-Scorpions, ni jardin aux fruits étincillant de pierres (à moins que ce ne soit la forêt, sur laquelle la nature finnoise répand en automne tous ses merveilleux joyaux, parmi lesquels les "rubis" sont aussi nombreux et magnifiques que dans le Jardin de Sidouri !⁽²⁾), ni plante—urnu. Bien des choses,

(1) *Le Kalevala*, Runo XXXIV, L. 107-108.

(2) Ce serait la même chose dans le cas du jardin de l'héroïne de "Kniaz Sérebrianiy" que nous avons mise en regard (*supra*, p. 23) de Sidouri. Hélène (= Sidouri) est assise au milieu d'érables aux branches d'or et d'églantine aux fleurs incarnates.

(Voir la suite dans l'« Histoire de Hassio II » : Yamlikha détenant la sagesse suprême, qu'elle transmet au héros) (1).

Tel est l'aspect de Yamlikha, autant qu'il s'agit d'une agression contre elle d'un chercheur de la vie éternelle, et de la perte de sa famille serpentine. En même temps, il ne faut pas perdre de vue, que, comme nous l'avons dit, elle réunit en sa personne deux personnages : celui du Seigneur de l'Île Lointaine et celui de la gardienne des eaux de la mort. Nous venons de parler du premier aspect. Quel en est le second ?

La Sibylle Déiphobé de Virgile.—En tant que gardienne de la région infernale, Yamlikha, telle qu'elle apparaît dans l'épisode en question, nous fait penser à la Déiphobé de Virgile, indiquant à Énée l'endroit où il pouvait trouver le rameau d'or (2), indispensable pour parvenir chez Anchise, son aïeul immortel habitant dans l'Édisium, qui allait lui parler de la continuité de sa race (3). La cage de fer où se trouve enfermé Yamlikha correspondrait dans ce cas au réduit secret où se retire la Sibylle de Cumæ pour se recueillir. Le vase de vin, qui enivre la reine souterraine, aurait sa contre-partie dans le trépied, assise

(1) Texte de notre conférence sur « Les survivances antiques dans les contes des 'Mille et une Nuits' », dans la *Revue des Conférences Françaises en Orient*, octobre 1945.

(2) La Sibylle de Cumæ en parle à Énée en termes suivants :

Latet arbore opaca

Aureus et foliis et lento vimine ramus

Junoni infernae diclus sacer : hunc tegit omnis

Lucus et obscuris claudant convallibus umbrae.

Sed non ante datur telluris aperta subire,

Antricomos quam qui decerpserit arbore fetus.

« Dans un arbre ombragé se trouve cachée une branche, avec des feuilles et une tige, tout en or, consacrée à la Junon souterraine, prise dans les profondeurs de la région boisée et entourée de valls, sombres et obscurs.

Ce n'est qu'à celui qui cueillera d'abord le fruit tressé d'or de l'arbre, qu'il sera permis d'entrer dans les endroits cachés de la terre ».

(« Énéide », Livre VI, ll. 136-141).

(3) C'est ainsi que se présente ici la recherche de l'immortalité, sensée appartenir non pas à un héros individuel, mais à toute sa lignée. Voir notre « Enigme d'un Papyrus », p. 9, n. 1

ce n'est pas encore une assertion. Mais c'est une question qui mérite bien que l'on s'en occupe.

Yamlikha en tant que souveraine de l'île Lointaine.—La mise en regard des deux versions fait ressortir les faits communs.

YAMLIKHA	NAUFRAGÉ
1. Bouloukiya atterrit à une île habitée par des serpents-femelles ayant à leur tête une reine, mi-humaine, mi-serpentine qui parle une langue humaine.	1. Le page royal atterrit à une île habitée par des serpents-mâles, ayant à leur tête un roi qui s'exprime comme un homme. Il se dit avoir remplacé(?) une jeune fille.
2. Elle raconte à son visiteur (futur vizir) que ses sujettes ont souffert à cause de l'agression d'un chercheur de palladium.	2. Il raconte à son visiteur (futur page royal) que ses sujets ont péri par suite d'une catastrophe.
3. Ce dernier l'avait enfermée dans une cage de fer et emportée loin de son île.	3. Il dit avoir été loin de sa famille au moment de la catastrophe.
4. Etant revenue dans l'île, elle trouve que ses sujettes avaient déperî et que beaucoup d'entre elles étaient mortes.	4. Etant revenu chez lui, il constate que toute sa famille serpentine était carbonisée.
5. Plus tard, la reine serpentine périt à son tour.	5. On peut présumer que la fille, mentionnée par le Roi-Serpent, n'était plus en vie au moment de son récit.
6. L'agresseur contre la Reine des Serpents voulait s'emparer de la plante menant vers l'île de l'immortalité, qu'elle seule connaissait et qu'elle finit par lui indiquer.	6. Le visiteur du Roi-Serpent emporte avec lui des plantes aromatiques que lui avait données son hôte.

la vie infinie, n'est que secondaire. Elle se pose elle-même en détentrice du palladium en question. Dès que nous nous en rendons compte, nous saisissons toute la portée de l'agression contre elle d'Affan. Cette première version de l'acquisition du palladium évoque vivement dans notre mémoire la version égyptienne du "Naufrage". Un fait des plus curieux attire notre attention. C'est que dans le conte arabe, nous avons affaire à une famille serpentine, composée de *femelles*, tandis que dans le conte égyptien il est question, apparemment, de serpents *mâles*.

Yamlikha tenant du stade matriarcal ? Il était question plus haut du Roi-Serpent faisant tomber la phrase énigmatique que voici :



nn s_h;i n.k s;t klt int. n.i (int n.i?) m s_h;i. Nous avons établi ailleurs que l'expression m s_h;i, qui jusqu'à présent a résisté à toutes les tentatives de traduction, voulait dire "en échange" ou "pour remplacer" (1). Dans la lumière de la version de Bouloukiya on est porté à se demander si le conte égyptien ne pouvait pas contenir un écho du remplacement du régime matriarcal par le régime patriarcal. La phrase du conte égyptien ne pouvait-elle pas dire "Je ne vais pas te mentionner la jeune fille que je fus amené à remplacer ?" Autrement dit, est-ce que avant les "enfants et frères" serpentins mâles, commandés par un roi-serpent, il n'y avait pas un groupe de serpents femelles gouvernées par une "jeune fille" serpentine. Cette jeune fille pourrait, dans ce cas, être une proche parente de Yamlikha qui constate après son retour, tout comme le Roi-Serpent, la mort de ses sujettes. Pour le moment,

(1) V. VIKENTIEV *Voyage vers l'île Lointaine*, p. 55-58 ; voir le compte-rendu de M. Et. DRIOTON, dans les *Ann. Serv. Ant.* v. XI, p. 1000.

égyptiens (trouvaille du Chapitre LXIV du *Livre des Morts* sous les pieds d'une statue divine) (1). Mais c'est un exemple, oublié de lui, qui se rapproche le plus de notre cas. Nous suggérons la recherche des *ipwt* de Thot, dans *Westcar IV*, qui devait être faite dans le temple d'Héliopolis. Les détails de la trouvaille des *ipwt* nous manquent, par suite de la perte de la seconde partie du papyrus. En ce qui concerne l'histoire de Helkiya-Shaffan, c'est une version de l'épisode nous intéressant, réduite à son expression la plus simple.

Le fait que derrière Bouloukiya et Affan se profilent Gilgamesh et Shanabi et que, de l'autre côte, Bouloukiya et Affan ont des ressemblances frappantes avec Helkiya et Shaffan, ce sont là des preuves de la présence dans la Bible de sujets tirés du grand poème babylonien. Ce n'est pas seulement dans le *Pentateuque* (Création du Monde, Légende de Noé, etc.) que cela a lieu, mais encore dans les livres historiques, tels que les *Juges* et les *Chroniques* où, apparemment, ce serait le moins indiqué de s'attendre à trouver l'ombre du roi d'Erekh. Et il y a lieu de noter que c'est grâce aux contes arabes et, pour préciser davantage, grâce aux aventures de Bouloukiya, méconnues des savants cités au début de ce mémoire, que nous sommes arrivé à cette conclusion !

Yamlilha résidant dans une île.—Bouloukiya et Affan, doublant en cela les aventures de Hassib I, commencent leurs pérégrinations par une visite chez la Reine des Serpents. Mais, cette fois-ci, Yamlilha *réside dans une île*.

Nous avons ici une nouvelle réminiscence (v. *supra*) du "Naufragé". Le rôle de la Reine des Serpents, en tant qu'indicateur permettant à Bouloukiya d'approcher Salomon (équivalent d'Outa-napishchim) avec l'intention de s'emparer du palladium de

(1) ED. NAVILLE, *La Découverte de la Loi sous le roi Josias*, dans les *Mém. Acad. Insér. Belles Lettres*, t. XXXVIII, 2^{me} partie, p. 139 et suiv. (1910).

de la jeunesse sauvage d'Enkidou, de son expédition contre le seigneur de la Montagne des Dieux, Humbaba, de sa lutte contre le Taureau Flamboyant du ciel, aussi bien que des vicissitudes de son compagnon. Nous avons noté les traces bien reconnaissables de l'angoisse de Gilgamish à l'idée d'une mort inévitable, de sa rencontre avec les Hommes-Scorpions, gardiens du passage à travers le Mont Mashou, et de son arrivée dans le royaume de la divine cabaretière, Sidouri.

On pourrait retrouver quelques réminiscences babyloniennes déjà au commencement de l'histoire de Bouloukiya, roi-juif d'Égypte, mais elles n'ajouteraient rien de nouveau à ce que nous avons déjà relevé. Nous commencerons donc notre examen des correspondances babyloniennes à partir du moment où Bouloukiya-Gilgamish arrive chez la Reine des Serpents, Yamlikha-Sidouri.

Il y vient avec Affan, correspondant, comme personne et comme nom, à Our-Shanabi, le *malaku* "batelier" de l'Homme Immortel Outa-napishtim, que Gilgamish trouve après son entretien, que nous connaissons, avec Sidouri.

Affan—Shaffan—Shanabi.—Le guide de Bouloukiya-Gilgamish, expert en sciences occultes, correspond bien au guide-batelier que le roi d'Erekh trouve grâce à l'indication de Sidouri. Le Prof. J. HOROVITZ ⁽¹⁾ et après lui E. LITTMANN, ont relevé que le couple Bouloukiya-Affan correspondait au couple Helkiya-Shaffan, dont il est question dans *II Rois*, 22,3, 12 et 23,22, aussi bien que dans *II Chroniques*, 34, 8, 18. Comme dans le cas des tables de Moïse, il y est question de lois devant assurer le salut du peuple, avec cette seule différence que les premières furent recueillies dans le "creux" du sanctuaire naturel de l'Éternel (Mont Horeb), tandis que les dernières furent retirées d'une crevasse du temple, toujours du même dieu. ED. NAVILLE se souvient à cette occasion de quelques parallèles

(1) J. HOROVITZ, *Die Entstehung von Tausendundeine Nacht*, dans *La Revue des Nations*. No. 4, Avril 1927, p. 85-111.

était prédite par son aimable hôte. Le héros arabe reste auprès de Yamlikha deux ans et retourne après chez lui, porté par un serpent délégué par son non moins aimable hôtesse. Encore ici il n'y a que quelques petites différences de détail.

Région souterraine et l'Ile de Ka.—Une lumière très vive est projetée sur la "mystérieuse "Ile de Ka", figurant dans le texte égyptien et qui a donné tant de fil à retordre aux égyptologues. Nous trouvons en regard la *région souterraine* de Yamlikha, qui est précisément le lieu de séjour des "kas". L'hypothèse de Maspéro qu'il s'agissait d'une ile de mânes reçoit de ce fait un appui. Une fois cela admis, nous trouvons d'autres preuves affluant de tous les côtés. Une bonne preuve, de source égyptienne, nous est fournie par "Setné Khamouas" où le palladium de la sagesse suprême se trouve enfermé dans une *tombe*. Il y est gardé, précisément, par le ka d'un prince mort (tout comme dans le récit de Yamlikha, le palladium de la vie éternelle, sous forme d'anneau, se trouvait entre les mains du roi mort Salomon). Il est à ajouter que le prince était frappé de mort pour avoir dérobé le palladium à un énorme Serpent, protégé par des eaux inaccessibles⁽¹⁾.

B.—LE CONTE DE BOULOUKIYA


Avec l'histoire de "Bouloukiya-Affan", faisant suite à celle de "Hassib I", nous reprenons le fil babylonien, sans pour cela perdre de vue toute trace égyptienne.

Comme nous l'avons relevé plus haut, les thèmes babyloniens se font reconnaître, d'une manière suffisamment nette, dans le conte de "Hassib I". Nous avons pu discerner les échos

(1) À comparer notre suggestion que le Roi-Serpent du "Naufrage" vivait sous la protection d'un cyclone qui entourait son île ("Voyage vers l'île Lointaine", Le Caire, 1941, p. 9 et suiv.).

"Combien est-il plaisant de raconter à celui qui a éprouvé quelque chose, après que les vicissitudes sont terminées. Je vais donc te raconter quelque chose de pareil (à ce que tu as éprouvé) qui s'est passé dans cette île".

Le châtimement des coupables.—L'étroit parallélisme ne cesse pas avec ce qui vient d'être relevé. Les deux histoires, racontées respectivement par la Reine et le Roi des Serpents, sont identiques, en ce que les deux ont trait au châtimement par le feu. La version arabe soulève le voile du mystère, entonnant le massacre des "enfants" du Roi-Serpent. A en croire Yamlikha, ils avaient été brûlés *pour avoir tenté de s'emparer du palladium de la vie éternelle*.

Le "Naufragé" en parle en quelques mots inintelligibles. Fidèles au maxime "un égyptologue ne doit être qu'égyptologue", tous ceux qui s'en sont occupés (des spécialistes de tout premier ordre) n'ont pas pu le tirer au clair. Cela est entièrement de leur faute, parce que pour être bon égyptologue, il faut avoir un esprit ouvert à toutes les indications, n'importe d'où qu'elles viennent. Et, avant tout, il ne faut pas négliger l'étude des contes, souvent plus complets et plus corrects, qui ont émigré chez d'autres peuples. Un frappant exemple de l'utilité de la méthode comparée se trouve juste devant nos yeux. En regard de l'énigme du "Naufragé", nous avons un récit détaillé comment quelqu'un, qui voulait s'emparer du palladium de la puissance suprême et de la vie infinie, a été *transformé en un tas de cendres*, tout comme dans le conte égyptien ! Le châtimement se fait, dans le "Naufragé" par le feu des génies (?) sortis d'une étoile filante ou d'un bolide . Dans la version arabe, c'est le souffle du serpent, gardant le palladium qui anéantit le téméraire. Il n'y a là qu'une différence de détail qui n'affecte en rien le fait essentiel du châtimement par le feu.

Retour.—Après être resté trois mois dans l'île du Roi-Serpent, le page retourne chez lui, dans le bateau dont l'arrivée

auprès d'elle; après quoi il allait retourner dans sa patrie. En voici les deux passages en question.

Après avoir entendu le récit des vicissitudes de Hassib, Yamlikha lui dit : ما يحصل لك الا كل خير "il ne t'arrivera rien que du bien", après quoi elle lui notifie : ولكن أريد منك يا حبيب أن تقعد "mais je veux que tu restes, oh Hassib, quelque temps avec moi!". Dans quel but? وأخبرك "pour que je te raconte mon histoire et te fasse connaître les remarquables aventures qui me sont arrivées".

Tout cela se retrouve, presque à la lettre et dans le même ordre dans le conte égyptien. Le Roi-Serpent commence par tranquilliser son visiteur :

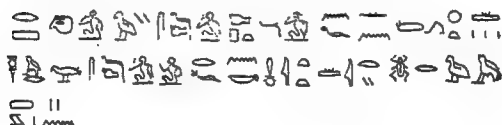


"Il me dit : 'Ne crains pas, ne crains pas, oh petit ! n'attriste pas ta face !' Ensuite, il lui fait savoir qu'il devra rester avec lui un certain temps :





"Voilà, tu passeras un mois après un autre, jusqu'à ce que tu termineras trois mois à l'intérieur de cette île".

Après quoi il lui raconte son extraordinaire histoire :



Différence de sexe.—Dans le "Naufragé", nous trouvons un Roi-Serpent et dans "Hassib-Bouioukiya" une Reine-Serpent. La même différence de sexe se voit dans les versions apparentées, arabe et égyptienne, de la lutte contre le serpent détenant le palladium de la sagesse suprême, sous forme de qualité immanente ou de livre (respectivement, dans "Hassin II" et dans "Setné Khamocas"). Il serait intéressant de savoir si la brève mention par le Roi-Serpent d'une jeune fille qui devait remplacer ou être remplacée par quelqu'un (le passage en question se lit ainsi :

 , ll. 128-129) ne devait pas être mis en regard de la présence d'une jeune fille serpentine, en qualité de reine, dans notre conte arabe tandis que l'énorme serpent mâle, pareil au Roi-Serpent du "Nanf-rage", devait se contenter du rôle de porteur. Il est curieux que dans le texte égyptien, il soit question de cette même action de "porter"  *int.n.i* ou *int.n.j* (forme rela-

tive ou participiale du verbe *ḥan* (iii). On se demande si l'on ne doit pas en chercher l'explication dans les régimes, patriarcal et matriarcal, qui ont succédé l'un à l'autre. Nous en reparlerons plus loin (p. 41). On notera, entre autres choses, que la Méduse, dont la nature serpentine est mise en évidence par les vipères lui servant de chevelure, et qui est une proche parente de la Reine des Serpents de "Hassib II" est aussi de sexe féminin.

Paroles rassurantes de la Reine.—Parcille-
ment à ce que nous avons dans le "Naufragé", la Reine des Serpents,
tout en adressant à son visiteur terrifié des paroles rassurantes
sur son sort, lui annonce qu'il devait rester un certain temps


De Hassib il nous est dit qu'il se réveille en sursaut. Quant au page égyptien, il "découvre sa face". Le héros égyptien ne dormait-il pas, lui aussi, au moment de l'arrivée du Roi-Serpent ? C'est également ce qui arrive après l'offrande, avant l'entrée en scène de l'ogre babylonien. Il apparaît tout d'abord sous forme d'une montagne en état de violente éruption, et cela dans un songe. Enkidou, qui dort, se réveille, lui aussi, en sursaut.

Entre le texte égyptien et arabe il y a cette différence qu'au moment de l'arrivée de la Reine des Serpents les sièges autour de son trône se trouvent occupés par les serpents, ses sujets, tandis que dans le "Naufragé", le Roi-Serpent arrive, apparemment, seul et ne fait que mentionner qu'il habitait dans l'île, dans le passé ou encore dans le présent, avec une nombreuse famille serpentine. La différence, comme on le voit, est de pure forme.

Transport dans la bouche.—Une autre différence serait le fait que le héros arabe n'est pas transporté par la Reine des Serpents jusqu'à sa résidence, mais qu'il y arrive par ses propres moyens. Par contre, nous voyons que Yamlikha ne se déplace pas elle-même, mais qu'elle est transportée jusqu'à son trône par *حيه عظيمه مثل البغل* "un énorme serpent, pareil à une mule", tandis qu'elle se trouve couchée sur *طبق الذهب* "un plat d'or". Nous trouvons ici, sous une forme décomposée, le

Roi-Serpent dont le corps-même était 

"orné d'or", enrichi de pierreries. Tant la "bouche" du Roi-Serpent que le "plat" de la Reine des Serpents pourraient être, tous les deux, une présentation symbolique du cratère (cf. la montagne Kaf, résidence d'hiver de Yamlikha, entourée d'une ceinture de feu). Donc, au bout du compte, le thème du transport du héros par le grand serpent jusqu'à sa résidence ne manque pas, tant dans la version égyptienne qu'arabe. Il n'y a que changement réciproque de personne.

On en fait de même à Ulysse, qui venait de quitter son refuge parmi les buissons. Bouloukiya se régale de fruits naturellement confits (cf. dans le "Naufrage" les fruits qui semblaient être cultivés (), etc.

L'offrande.—Ce qui manque dans la version arabe, c'est l'holocauste dont il est question dans le conte égyptien. Cela s'explique facilement. En bon musulman qu'il est, Hassib se contente, en tout et pour tout, de l'évocation du nom d'Allah.

L'apparition du Serpent.—L'apparition du Serpent est partout plus ou moins pareille. Ce n'est que le degré de la terreur, inspirée par lui au héros, qui varie. Elle est des plus terrifiantes dans le conte du Moyen Empire égyptien.

Voici en quels termes elle est décrite par le page :



"J'entendis un bruit tonitruant, moi qui pensais: 'C'est une vague de la mer'; tandis que les arbres craquaient et le sol remblait."

L'auteur de "Hassib" parle des sifflements des serpents et du bruit, produit par le déplacement de leurs corps. Il n'est question ni du tremblement de terre ni du craquement d'arbres. Pour retrouver ces derniers, et sous une forme aussi terrifiante que dans le conte égyptien, il faut se référer à l'apparition de la Reine des Serpents dans le second conte de Hassib (*Nuit* 534). Egalemeut terrifiante est l'apparition de Sharahiya, du géant de quarante pieds, dans "Bouloukiya et Affan" (*Nuit* 491).

de "Bouloukiya et Affan", lui aussi d'inspiration mixte, babylono-égyptienne (voir plus loin).

Arrivée dans la résidence de Yamlikha.— Comme dans le "Naufragé", le héros du conte arabe, au moment où il arrive dans la résidence de la Reine souterraine, trouve l'endroit désert. C'est pareil dans "Bouloukiya et Affan" (arrivée dans l'île de Salomon). Le page égyptien se cache dans un épais taillis et "embrasse l'ombre" pendant trois jours. Nous l'avons comparé avec Ulysse se cachant dans les buissons, une fois arrivé dans l'île des Phéaciens⁽¹⁾. Quant à Hassib, lui s'assied sur le trône de Yamlikha et s'endort (équivalent de l'"ombre embrassée" et de l'état d'abrutissement ou d'évanouissement des autres sosies, tels que Sinbad I, etc.).

Copieux repas.— Dans le "Naufragé", il est question d'un copieux repas dont se régale le page et qui consiste en toutes sortes de fruits et végétaux. L'auteur égyptien se plaît à les énumérer. Il parle de raisin et de figues, d'oignons et de coings, de fruits de sycomore et de cucurbitacae. Son confrère arabe en fait autant. Il nous dit que :


تم أن الحبة أشارت الى تلك الحيات أن يأتوا بشيء من الأكل فانوا يتفاح
وعنب ورمان وفستق وبنقد وجوز ولوز وموز وحطوه قدام حاسب كريم الدين

"Elle (i.e. Yamlikha) ordonna aux serpents d'apporter quelque chose à manger. Et ils apportèrent des pommes, du raisin, des grenades, des pistaches, des noix, des noisettes, des amandes et des bananes, et les placèrent devant Hassib Kerim Eddine" (*Nuit 485*).

Comme l'on voit, l'auteur arabe n'a fait que remplacer les fruits connus des Egyptiens par ceux qui faisaient les délices d'un habitant de Bagdad.

Les autres histoires apparentées connaissent bien ce thème. Dans "Sinbad I", on sert un repas au héros, sorti du taillis.

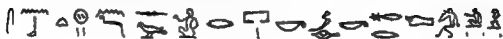
(1) Voir le texte de notre communication sur "Le retour d'Ulysse du point de vue égyptologique et folklorique", faite à l'Institut d'Égypte, le 29 octobre 1945, dans le *Bulletin* de l'Institut d'Égypte, t. 29, 1948.

du Souverain" ... Or y avait-il dans ces mines ou carrières ? Du minerais ? Des pierres ou des métaux précieux ? Il est possible que ce soient des pierreries. Mais notre auteur ne dispose pas de place pour nous faire savoir quoi que ce soit à propos du séjour de son héros en cet endroit. S'il nous en avait dit ne fut-ce que quelques mots et s'il avait fait même une brève mention de lapis-lazuli ou de turquoise, si recherchés par les Pharaons (et dont il est fait mention dans "Gilgamish"), on pourrait y trouver un écho du jardin de Sidouri ou de Yamlikha. Mais, comme bien d'autres choses, cette partie du conte a été sacrifiée au profit du schéma, et nous nous trouvons lancés d'emblée sur les traces de Gilgamish et de Bouloukiya, traversant les eaux mortelles, au-delà du royaume de Sidouri, alias de Yamlikha.

Nous nous approchons d'une île correspondant à celles d'Outa-napishtim et de Salomon ebn-Daoud. Dans le conte égyptien, elle porte le nom de l' "île de Ka". Tant qu'il s'agit du parallèle babylonien, il y a ressemblance en ce qui concerne le moyen de transport (bateau). Il n'en est pas de même, tant que nous nous référons à la version arabe. Hassib marche à travers la longue galerie. Cela ne doit pas nous étonner, parce que jusque là nous sommes encore sur le terrain babylonien (traversée par Gilgamish du passage à travers le Mont Mashou). Mais, une fois la porte de fer franchie et Hassib assis et endormi sur le trône de la Reine souterraine, nous voilà prêts à entendre, de plus en plus nettement, les échos venant de l'antiquité égyptienne.

La résidence de Yamlikha et l'île de Ka.—De l'aspect du jardin de Sidouri, alias de la résidence de Yamlikha, nous passons insensiblement à celui de l'île de Ka. Hassib se trouve soudainement en face d'un énorme serpent. Toute la présentation en est pareille à ce que nous avons dans la version égyptienne, le conte arabe faisant ainsi preuve d'un curieux mélange d'éléments babyloniens et égyptiens lequel, d'ailleurs, se retrouve dans plusieurs autres contes des "Mille et une Nuits". Une autre île de Ka, avec son énorme serpent, figure dans l'histoire

Et encore une fois plus tard :



○ (1)

"Oh petit ! [Va] bien portant, bien portant, vers ta maison ! Vois tes enfants !"

C'est à plusieurs reprises que le Roi-Serpent lui annonce qu'il allait "reverdir dans sa tombe", autrement dit, mourir.

Cela est bien dans l'esprit égyptien, mais, en même temps, cela évoque dans notre mémoire les thèmes babyloniens, dont il vient d'être question et qui pourraient ne pas être étrangers au conte égyptien. Il semblerait que c'est un grain babylonien, qui a trouvé en Egypte un sol propice.

II.—PARALLÈLES ÉGYPTIENS (LE CONTE DU NAUFRAGÉ)

Le "Conte du Naufragé", du Moyen Empire, est le second facteur, datant de la haute antiquité, qui crée, conjointement avec les réminiscences venant de la Babylonie, notre conte de "Hassib-Bouloukiya".

Il faut avouer dès le début que la documentation, fournie sous ce rapport par l'ancien conte égyptien, est bien maigre, mais, étant unique en son genre, elle ne peut pas tout de même être négligée. Le conteur de la Vallée du Nil a eu la malheureuse idée de mutiler l'histoire, dont il s'inspirait, pour la faire entrer dans le cadre d'un ingénieux schéma métrique (2). Il l'a écourtée de-ci de-là, et c'est plutôt malgré lui qu'il en reste quelque chose qui vaille la peine d'être étudié.

Les "Mines du Souverain".—Le conte débute par la mention que le héros se dirigeait vers les "Carrières" ou les "Mines

(1) Erratum. Dans le mot *m; k* "vois" il manque le complément phonétique ;.

(2) Voir notre article "The metrical scheme of the 'Shipwrecked Sailor'", dans le *Bull. Inst. Franç. Arch. Orientale*, t. XXV, p. 1-40.

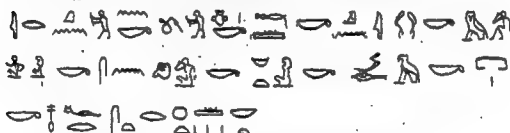
ur-ri u mu-ši su-ur u me-li-il
 lu ub-bu-bu zu-ba-tu-ka
 ga-ga-ad-ka lu me-si me-e lu ra-am-ša-la
 zu-ub-bi ši-iḥ-ra-am ḡa-bi-tu ga-ti-ke
 mar-ḥi-tum li-iḥ-ta-ad-da-a-am (?) i-na su-ni-ka
 an-na-ma ši-pir [a-wi-lu-tim.]⁽¹⁾

"Toi, Gilgamish, remplis ton ventre.
 "Jour et nuit réjouis-toi.
 "Chaque jour fais la fête.
 "Jour et nuit danse et jubile.
 "Et que ton vêtement soit frais.
 "Que ta tête soit lavée et lave (ton corps).
 "Réjouis-toi du petit qui te prend la main,
 "Prends plaisir à ta femme qui se serre contre ta poitrine.
 "C'est bien (is) l'apanage [de l'humanité]."

Tout à fait dans le même esprit est conçu le célèbre "Chant du harpiste" égyptien⁽²⁾.

Pareillement à Sidouri, Yamlikha tâche de dissuader Bou-loukiya d'aller vers l'île Lointaine, en disant qu'il aurait pu trouver chez elle التوبة الأولى من أكل منه لا يموت. "la plante dont quiconque mangerait, ne mourrait pas jusqu'au premier souffle" (*Nuit 488*).

Et combien pareil, bien que laconique comme tout dans le "Naufragé", est l'encouragement du Roi-Serpent au page:



"Si tu as de la patience, tu (finiras par) enlacer tes enfants, tu embrasseras ta femme, tu verras ta maison, et c'est bien la meilleure des choses !"

⁽¹⁾ Ibid., 11. 6-14.

⁽²⁾ Cf. *Soyons bien buvants, bien mangeants: Nous devons à la mort de trois l'un en dix ans.* LA FONTAINE, *Le Châtaignier*.

Avant d'aller plus loin, souvenons-nous du séjour d'Ulysse chez Circé et chez Calypso. On a relevé avant nous que ce sont bien des conseillers d'Ishtar et de Sidouri⁽¹⁾. Nous pouvons ajouter—et de Yamlikha. Comme Gilgamesh et Bouloukiya, le héros grec part de chez la fée vers le royaume des morts bienheureux et, comme l'autre avec Outa-napishtim, lui a un entretien avec Teirésias (voir plus loin la visite d'Enée chez la Sibylle Déiphobé).

L'ardent désir de revenir à la maison.—Nous venons de dire que Yamlikha retient auprès d'elle Hassib pendant deux ans, bien que celui-ci voudrait au plus tôt revenir chez lui. C'est pareil avec Ulysse qui jour et nuit pense à revoir son palais et sa femme.

Ce thème ne fait pas défaut dans l'épopée babylonienne. Seulement, là il y a renversement de rôles. C'est Sidouri qui tâche de persuader son visiteur que son projet d'atteindre l'Homme Immortel était insensé et qu'il devrait revenir au plus tôt auprès de sa femme et de ses enfants, pour jouir des plaisirs de la vie, tant qu'elle dure.

Voici en quels termes en parle la divine cabaretière, Sidouri :

*"GIS e-eš ta-da-a-al
ha-li-tam ša ta-si-aš-hu-ru la tu-ut-ta
i-nu-ma ilāni⁽¹⁾ ib-nu-u a-wi-lu-tam
nu-tam iš-ku-nu a-nu a-wi-lu-tim
bi-la-tam i-na gu-ti-šū-nu ip-ša-ab-tu⁽²⁾*

" Oh Gilgamesh, pourquoi erres-tu ?

" La vie, que tu recherches, tu ne la trouveras pas !

" Quand les dieux ont créé l'humanité,

" Ils assignèrent la mort à l'humanité.

" Et ils gardèrent la vie entre leurs mains."

Elle ne peut donc lui conseiller que ce qui suit :



*at-ta "GIS lu ma-li ka-ra-aš-ka
ur-ri u mu-ši hi-ta-at-tu at-tu
āmi(mi)-ša-am šu-ku-un hi-du-tam*






(¹) A. UNGER, *Gilgamesch-Epos und Odyssee*, p. 31.

(²) *Version babylonienne*, Tabl. X, col. III, ll. 1-5.

Les deux aspects de la région souterraine. — Avant de parler de la région souterraine de la Reine des Serpents, il faut se rendre compte d'un fait important. Cette région correspond, en partie, au Jardin de Sidouri, gardienne des eaux de la mort (¹ *Si-du-ri sa-bi-t[um] sa ina sa-pan tam-ti aš-bat*) (¹) "Sidouri, la cabare[tière, qui habite près de la Mer]" et, en partie, à l'île Lointaine. C'est pareil dans le cas de Yamlikha, qui réunit en sa personne, tant Sidouri que le résident de l'île. Nous allons examiner ici le premier aspect. Il sera question de l'autre aspect dans le chapitre suivant ("Parallèles Égyptiens").

La description du jardin de la gardienne des eaux de la mort est malheureusement mutilée. Il n'en reste que des mots et des fragments de phrases, séparés par des lacunes. Toutefois, nous y retrouvons plusieurs mots, précédés du signe-déterminatif

 des pierres précieuses. Or, le royaume de Yamlikha est plein de bijoux ! Donc, sur ce point, la correspondance est parfaite. À part les mots, précédés du dit déterminatif, il y a deux autres qui ont le déterminatif  *ipu* "arbre". Ce sont

  *bal-ti* et    *us* [*agi*] (²). On suppose donc généralement qu'il s'agit d'arbres, ayant comme fruits des pierres précieuses, autrement dit, que nous sommes en présence d'une sorte de "jardin d'Aladdin".

La version arabe a changé les arbres, portant des fruits précieux, en sîers, en or, en argent et en émeraude. Nous en reparlerons plus loin. Pour le moment, disons que Yamlikha, tout comme Sidouri, a auprès d'elle un visiteur. Celui-ci se voit obligé de séjourner dans le royaume souterrain pendant deux ans. Les regards de Gilgamish, aussi bien que ceux de Bouloukiya, sont tournés en avant. Il part donc sans tarder vers l'île lointaine d'Outa-napishtim, située au-delà de la mer de la mort.

(¹) Tabl. X, col. I, l. 1.

(²) Tabl. IX, col. VI, l. 28.

Ce texte se retrouve presque à la lettre dans la "Descente d'Ishtar aux Enfers". La déesse, à qui le portier refuse l'entrée du royaume d'Irkalla, le menace en ces termes :

*šum-ma la ta-pat-ta-a ba-a-bu la ir-ru-ba a-na-ku
a-maḥ-ḫa-aš dal-tum sik-ku-ru a-šab-bir
a-maḥ-ḫa-aš si-ip-pu-ma u-ša-bal-kat⁽¹⁾ dalāti⁽¹⁾* (1)

"Si tu n'ouvres pas le portail, pour que je n'entre pas,

"Je vais faire sauter la porte, je vais briser le verrou.

"Je vais fracasser le seuil et arracher les portes."

On le retrouve également dans le roman russe, que nous venons de mentionner. Ici, il y en a d'abord le voyage, long et pénible—comme le dirait un assyrien, *mu-ši-ti-a* "de nuit"—à travers une sombre forêt (équivalent du passage à travers le mont Maashou), ensuite l'arrivée à l'aube devant un couvent de femmes (= demeure de Sidouri), la concierge (= Sidouri), effrayée par les habits en loques du héros et par son air hagard, fermant devant lui la porte d'entrée. Le héros menace de l'enfoncer et finit, en effet, par briser le verrou. Nous retrouvons jusqu'aux mêmes expressions. En voyant Gilgamesh, qui s'approche :

*sa-bi-tum ana ru-ḫi ina-qt-ta-[l?]
uṭ-tam-ma a-na lib-bi-ša a-ma-ta [i-sak-kaṛ]
it-ti ra-ma-ni-ša-ma ṣi-i [im-tul-lik]
mi-in-di-i-ma an-nu-u mu-na'-[ik(?) sinniṣti(?)] (?)*

"Sabitou regarda au loin.

"Elle eut une idée dans son cœur [et dit]

"à elle-même : —Celui qui [vient],

"Il est (de ceux qui) viol[ent(?)] une femme(?)]."

Dans "Kniaz Sérebrianiy", la mère-supérieure ne sait que penser de lui et dit : —"Je sais ... qu'on vient maintenant dans les saints couvents pour tuer les femmes et les filles."

(1) L. KIN, *First Steps in Assyrian*, p. 184-185.

(2) Tabl. X, col. I. 11. 10-13.

"Que le soleil soit levé

"Que le soleil soit couché

La porte et la clef.—Hassib finit par s'approcher d'une grande porte de fer (بابا عظيما من الحديد), fermée avec une clef d'or dans une serrure d'argent. Toutes ces données, d'apparence banale, font allusion à l'effort que devait fournir le héros pour entrer dans le royaume souterrain de Yamlikha. Dans "Gilgamish", il en est également question, avec cette différence que là c'est la maîtresse du séant qui ferme la porte devant le héros :

e-mur-šu-ma sa-bi-tum e-te-dil [dal-ti-ša]

bā-bi-ša e-te-dil-ma e-te-dil [sik-ku-ri] (1)

"Quand la cabaretière l'eut vu, elle verrouilla [sa porte],

"Son portail elle verrouilla, elle verrouilla [le verrou].

Le geste de Sidouri, est provoqué par la terreur qu'elle ressent en présence du héros, éprouvé qu'il était par la pénible traversée et ses souffrances morales. Cette même attitude, nous la retrouvons dans le roman d'A. Tolstoï "Kniaz Sérebrianiy", se faisant l'écho des thèmes babyloniens. Il en sera question dans le paragraphe suivant.

Entrée dans la région souterraine.—Hassib entre dans le royaume de Yamlikha en tournant la clef dans la serrure de la grande porte de fer. Ici il n'est pas question d'opposition. Nous venons d'entendre qu'il est tout autre chose dans le texte babylonien. En présence de l'attitude inimicale de Sidouri, Gilgamish l'interpelle d'une manière arrogante et la menace de lui briser la porte :

a-maḥ-ḥuṣ dal-[ti-ki bābi-ki a-šub]-bir (2)

"Je vais faire sauter [ta] por[te] ! [Je vais bri]ser [ton portail]."

(1) Tabl. X, col. I, ll. 15-16.

(2) Tabl. X, col. I, l. 22.

terminus des pérégrinations du héros en quête de l'immortalité et ne devint qu'une étape vers l'île d'Outa-napishtim.

A part la différence dans l'attitude, les autres détails concordent. Des scorpions babyloniens il nous est dit que leur corps émerge à demi du sol. Dans "Jausbah", nous trouvons la remarque que les "fourmis" sortent de la terre, pour se précipiter contre le héros. A son tour, "Hassib" nous renseigne que le "grand scorpion" sort de la fente dans la paroi du souterrain (المكان الذي وقع منه العقرب)

Le passage.—En élargissant la fente avec son couteau, Hassib découvre un passage. Sa description est, comme toujours sommaire. Nous n'apprenons sur son compte que trois faits. Le passage est long, sombre et la lumière ne se voit qu'au bout. Hassib entre dans une "grande galerie (دهليزا عظيما)" et la traverse, enveloppé d'obscurité, jusqu'à la porte, derrière laquelle c'est juste le contraire, l'éblouissement de la lumière. La "vaste galerie" en question est bien le passage à travers le Mont Mashbou où, pareillement, *ša-pat ik-li-tum-ma ul [i-ba-aš-ši nu-ru]* "l'obscurité est dense et il n'y [a point de lumière]" (?). L'homme-scorpion en donne à Gilgamesh une description des plus décourageantes :

ul ib-ši ^{1a} (*Gilgamesh* [*ur-ku* (?) *ma-ti-ma*]
ša ša-di-i ma-am-ma du-u[r-gi (?) *la il-lík]*
a-na XII h̄ru lib(?) *-ba-[šū]*
ša-pat ik-l . m-ma ul [i-ba-aš-ši nu-ru]
a-na a-ši-e . Šamši(ši) i-
a-na e-rib . Šamši(ši) (2).

"Personne, oh Gilgamesh, n'a jamais pris [ce chemin].

"Personne [n'a traversé la] route (?) de la montagne.

"Durant douze heures doubles dans [son] intérieur ...

"L'obscurité est dense, il n'y a pas de lumière].

(1) Tabl. IX, col. III, 1. 11.

(2) Tabl. IX, col. III, 11. 8-13.

de Cerbère, chien à trois têtes. Le texte babylonien en donne, comme toujours en peu de mots, une description saisissante :

*e-lu-šu-nu šu-pu-uk šamé(e) k[ad-da]
 šap-liš A-ra-al-li-e i-rat-su-nu kaš-da-at
 aḫrabu-amelu i-na-aš-ša-ru bābi-šu
 ša ra-aš-bat pu-ul-ḫat-su-nu-ma im-rat-su-nu mu-tu
 gal-tu mi-lam-mu-šu-nu sa-ḫi-ip ḫur-sa-a-ni
 ana a-ši ^{1a}Šamši(ši) u e-rib ^{1a}Šamši(ši) i-na-aš-ša-ru
^{1a}Šamši(ši)-ma (1)*

" Leur sommet atteint le zénith des cieux.

" Leur poitrine atteint en bas les Enfers.

" (Ce sont) les hommes-scorpions, qui protègent son portail.

" Leur terreur est effroyable, et leur vue est la mort.

" Leur terrible magnificence fait trembler les montagnes.

" Au lever du Soleil et au coucher du Soleil ils protègent le Soleil.

Que voyons-nous à la place correspondante dans notre conte arabe ? Peu de choses, mais tout de même suffisamment pour attester la filiation. Les gigantesques *aḫrabu-amelu* ont cédé la place à un seul scorpion. Il est grand (المقرب كبير), mais aucunement extraordinaire. Par contre, tandis que les hommes-scorpions ne font que s'entretenir avec le héros, s'appêtant à pénétrer dans le couloir, réservé au Soleil, et, en définitive, le laissent entrer, le scorpion arabe fait montre d'une attitude belliqueuse. Il tombe sur Hassib et l'oblige à se défendre avec sa hâche. Donc, en somme, il s'agit dans ce cas de *combat*. On se demande si tel n'était pas le cas dans la version originale de l'épopée babylonienne. Il se peut que l'attitude menaçante des hommes-scorpions, gardant le passage solaire, a pris un aspect conciliant après que le royaume de Sidouri cessa d'être le

(1) Tabl. IX, col. II, 11. 4-9.

années de disette. En réponse à la question anxieuse d'Anou, pensant aux conséquences désastreuses de l'envoi à Erekh du Taureau de Feu, que lui demande la déesse Ishtar, celle-ci tranquillise son père céleste en lui disant qu'elle avait pris ses précautions :

[še'i a-na nišē^{pl} (?)] ak-ku-um
 [a-na bu-u-li šammē (?)^{pl} (?)] u-šab-ši
 [šum-ma i-ba-aš-šu-u l'II] šanāti^{pl} pi-e
 [ana-ku ana nišē^{pl} še'i up-tu] h-hi-ir
 [a-na bu-u-li uš-rab-bi] šammē^{pl} (')

"J'ai accumulé [du grain pour les hommes].

"J'ai fait croître [de l'herbe pour le bétail].

"[Dans le cas où il se produit sept] années de disette (?),

"[Je vais rassembler] [du grain pour les hommes]

"[Et augmenter] l'herbe [pour le bétail].

Terreur de la mort.—Après le meurtre du Taureau, les dieux décrètent de châtier Enkidou. En voyant mourir son ami, Gilgamesh est saisi d'épouvante à l'idée que lui aussi allait disparaître un jour ou l'autre. Enkidou s'en va aux Enfers. Quant à Gilgamesh, il erre dans le désert, tout en poussant des cris de désespoir et d'angoisse. Dans le conte arabe, nous avons en regard de ces derniers les lamentations de Hassib, qui, ne pouvant pas sortir du souterrain, se croyait perdu.

Le Scorpion.—Gilgamesh finit par arriver devant un couple d'hommes-scorpions (*akrabu-amelu*). Dans le passage correspondant de "Janshah", le héros se voit obligé de lutter contre de gigantesques fourmis. Sindbad (IV voyage) sent l'approche d'un animal carnivore, pendant qu'il se trouvait dans le souterrain mortuaire, qu'il croyait sans issue. On retrouve le redoutable animal, refusant au héros l'accès de l'au-delà dans "Orphée", "Énéide". l'"Inferno" de Dante, etc., sous forme

(') Tabl. VI, 11. 109-113.

Une curieuse réminiscence du thème du miel, retiré de la carcasse du monstre céleste (caverne, cornes, etc.) se retrouve dans le conte d' "Asseneth" ⁽¹⁾. Sur l'indication de l'Ange, descendu du ciel (équivalent du Taureau Céleste babylonien et de Seth égyptien), l'héroïne y trouve dans son "placard" des rayons de miel, qu'elle mange ensuite en compagnie de l'Ange ⁽²⁾.

La version la plus ancienne du "fort" se transformant en "doux" ("Samson", Chap. I) est celle de Bata-Taureau, du "Conte des Deux Frères" (équivalent du Taureau Céleste babylonien, du lion de "Samson", de l'Ange d' "Asseneth", etc.), devenant persée, un arbre aux fruits doux. Ici c'est la Fille de Râ, correspondant à Ishtar, qui exprime le désir de manger le *joie*, extrait de ses entrailles (cf. la "carcasse", dans "Samson") et correspondant au miel. Plus tard elle avalera un produit (fruit ? pollen ?) de l'arbre aux fruits doux.

Les bûcherons apportant dans la ville une prodigieuse quantité de miel—Autre parallèle biblique.—Il y en a un autre parallèle biblique à l'arrivée dans la ville des bûcherons, porteurs du miel retiré de la caverne. C'est l'emmagasinement par Joseph, relâché du cachot (cf. Hassib, enfermé au fond de la caverne), du grain pendant les sept années des "vaches grasses" qu'il distribue ensuite à la population affamée. Les provisions de bouche, fournies par les bûcherons à la mère de Hassib pendant tout le temps qu'il était absent, pourrait en garder un écho. Dans ce cas, les magasins des ci-devant bûcherons, correspondraient aux silos de Joseph, et l'estime, qu'on leur montre, à la considération dont jouit le héros de la légende patriarcale.

Il ne faut pas oublier que l'original babylonien connaît fort bien le thème de l'emmagasinement des céréales en prévision des

(1) CH. LOUANDRE, *Chefs-d'œuvres des conteurs français avant La Fontaine*, p. 102-110; E. MASON, *Aucassin and Nicolette, etc.*, p. 208-211.

(2) Voir le texte de notre première conférence sur "Les symboles et les motifs psycho-folkloriques (L'entité lumineuse)", dans la *Revue des conférences françaises en Orient*, mai 1948.

- [a-nam-din] ku-ru-um-ma-ti u bu-bu-ti
 ak-la si-mat ilu-u-ti
 -a (?) si-mat šarru-u-ti ⁽¹⁾
 " [Qu'aurai-je] à te [donner] si je t'épouse ?
 " [Je devrai te donner de l'huile] pour ton corps et des vêtements.
 " [Je devrai te donner] du pain et des victuailles.
 " [Je devrai te donner] de la nourriture, digne de ta divinité.
 " [Je devrai te donner de la boisson (?)], digne de ta royauté ⁽¹⁾.

La caverne remplie de miel.—Après avoir tué le Taureau, Gilgamesh détache ses énormes cornes et y verse l'*I gur šamni* "six mesures d'huile". En regard de cela, nous trouvons dans le conte arabe une caverne où les bûcherons se réfugient pendant l'orage et où ils trouvent une prodigieuse quantité de miel (عسل نحل). L'épisode apparenté de "Samson" nous parle à son tour de "miel" (hébr. מֶדֶבָּה arab. عَسَل) "miel de dattes", ASSYR. 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 *di-iš-pu* découvert dans la "carcasse" (𐎶𐎵𐎶𐎵) du lion, correspondant à la caverne.

Le miel transporté dans la ville.—Gilgamesh porte les énormes cornes du Taureau dans le sanctuaire de son aïeul divin Lugal-banda et les y suspend, tels qu'ils sont, remplies d'huile "pour les onctions de son dieu" (*ana piš-š-ri ili-šu*) ⁽²⁾.

Samson porte les rayons de miel, extrait de la carcasse du lion chez ses ascendants et en mange en leur compagnie. Les bûcherons de la version arabe transportent l'énorme quantité de miel dans leur villa, la vendent et deviennent des marchands fort estimés. Ce dernier trait se fait l'écho lui, aussi, de l'original babylonien où nous entendons parler des louanges, faites au héros vainqueur par la population.

(1) Tabl. VI, II. 24-28.

(2) Tabl. VI, I. 174.

" Mon ami, j'ai vu un troisième songe.
 " Et le songe, que j'ai vu, était tout à fait extraordinaire !
 " Il semblait qu'un rugissement remplissait le ciel,
 " Le jour s'est obscurci. Les ténèbres se sont répandues.
 " L'éclair brilla. Le feu s'alluma.
 déborba. La mort eut son plein.
 " Puis la clarté s'éteignit à son tour, et à son tour
 le feu.
 " [Le feu], qui était tombé, devint de la cendre.

Un vague écho du météore babylonien, précurseur de la lutte contre le Géant de la Montagne, se fait entendre dans " Iliya Mourometz et Soloveiy ". Il y est question du terrible souffle du " brigand " (ogre) et de son rugissement, pareil au sifflement des reptiles et aux cris d'animaux sauvages, qui déracine les arbres et menace de renverser le héros et sa monture. Dans cet autre chant héroïque russe, " Mikhallo Potik ", l'énorme reptile, lui aussi, se rue contre le héros en hurlant.

Les égards des bûcherons à la mère.—L'orage et ce qui suit correspondent à deux épisodes de l'épopée babylonienne, à savoir aux deux luttes, 1° contre l'ogre de la Montagne et 2° contre le Taureau Flamboyant faisant irruption à Erekh. Le loup imaginaire, qui, soi-disant, avait déchiré Hassib et son âne, pouvait en faire partie. On se souviendra qu'entre les deux épisodes en question figure l'entretien de Gilgamesh avec Ishtar, lui proposant son amour. Le roi lui réplique que, dans ce cas, il serait tenu à pourvoir à son entretien. On se demande si de cela il n'en existe pas un écho dans les grands égards témoignés par les bûcherons à la mère de Hassib : وصار الخطاين يجيئون لها بالأكل والشرب في كل يوم " et les bûcherons lui apportaient chaque jour de quoi manger et boire " et, plus tard, des vêtements.

A comparer avec cela ce que dit le " bûcheron " babylonien (Gilgamesh) à Ishtar :

[mi-na-a a-nam-din (?)] a-na ka-a-si aḫ-ḫ[a-z]u-ki
 [a-nam-din sūman] pag-ri u s[u]-ba-a-ti

qu'en Syrie, autrement dit, au Liban où tant les pharaons que les rois assyriens allaient chercher le précieux bois de construction. Tout comme la "Montagne des Dieux" du texte babylonien, la "Vallée du Cèdre" du conte égyptien, est un endroit sacré. Si elle n'est pas un *mušab ilāni* "demeure des dieux" permanent, elle est tout de même fréquentée par eux.

Les autres versions apparentées remplacent le cèdre par le chêne ou par un arbre, propre à la région. Ainsi, dans "Horus et Seth", du *Papyrus Chester Beatty I*, nous entendons parler de l'arbre-shenousha. Dans la version-soeur de Moïse s'entretenant avec Yahvé au pied du Mont Horeb, il est question d'un buisson "brulant sans se consumer". Les deux appartiennent possible-ment, à la famille des ronces.

L'orage.—Un jour, les bûcherons sont surpris dans la montagne par une violente tempête. Encore cette fois-ci le conteur se dispense de tout détail. Il se contente de dire que : في بعض الأيام قتل عليهم مطر عظيم "Il arriva un jour qu'un fort orage s'abattit sur eux".

Le texte babylonien en parle également. En peu de mots il nous brosse un saisissant tableau du météore. Gilgamesh le voit dans un songe, ce qui ne diminue aucunement l'impression qui s'en dégage. Réveillé en sursaut, il s'empresse de le raconter à son compagnon :

[i]b-ri a-ta-mar III-ta šu-ut-ta
u šu-ut-ta ša a-mu-ru ka-liš ša-ša-at
il-su-u šamū(u) kaḫ-ḫa-ru i-ram-mu-um
[āmu](mu) uš-ḫa-ri-ir u-ša-a ik-li-tum
[ib]-rik bir-ḫu in-na-pi-iḫ i-ša-a-tum
..... iš-tab-bu-u iḫ-ḫa-nun mu-u-tu
[ib-te-li]-im-ma ni-git-tu ib-te-li i-ša-a-tu
..... im-taḫ-ḫu-tu i-tu-ur ana tu-um-ri (1)

(1) Tabl. V, col. III, 11. 13-20.

marché. Ils le font plusieurs jours de suite. Le narrateur n'oublie pas de nous dire que les bûcherons vendent le bois et dépensent l'argent pour l'entretien de leurs familles.

En regard de ce tableau bourgeois où il en manque le seul trait qui compte vraiment, c'est-à-dire, la description de la forêt, nous trouvons dans l'original babylonien les lignes superbes que voici :

is-si-su-ma i-nap-pa-at-tu ^{1m}kišti
ša ^{1m}erini it-ta-nap-la-su mi-la-šu
ša ^{1m}kišti it-ta-nap-la-su ni-rib-šu
a-šar ^{1m}Hum-ba-ba it-tal-la-ku ša-kin kib-ru
har-ra-na-a-tu šu-te-šu-ra-ma pu-ub-bat gir-ru
e-ma-ru šadû(u) ^{1m}erini mu-šab ilâni^{pl} pa-rak ^{1m}fr-ni-ni
pa-an ša-dl-im-ma ^{1m}erinu na-ši hi-gib-šu
[š]a-a-bu šil-la-šu ma-li ri-ša-a-ti
[hi-it]-lu-up gi-ib-šu hi-it-lu-pat.....(1)

" Ils se tiennent et admirent la Forêt

des cèdres. Ils contemplent la hauteur

de la Forêt. Ils contemplent son entrée.

" Là où se promène Humbaba, il y a un chemin :


" La route est droite et le chemin est bon.

" Ils regardent la Montagne des Cèdres, la demeure des dieux, le sanctuaire de la déesse Irnini.

" Sur la pente de la montagne le Cèdre dresse sa stature.

" Son ombre est bonne. Elle est pleine de délices.

" Les buissons y manquent. Y manquent les.....

Rappelons au lecteur que c'est également un "cèdre", qui figure dans l'épisode correspondant du "Conte des Deux Frères". Son nom égyptien est *pⁱ š*. Comme dans l'épopée babylonienne, il y est question d'une forêt, située dans une vallée, le tout désigné comme  *int pⁱ š* "Vallée du Cèdre", qui ne pouvait, originairement, se trouver

(1) Table V, col. I, 11, 1-3.

“ Vars toi qu'elle se tourne, la divine Aïa, ton épouse,
“ Et qu'elle fasse que tu te souviennes (de lui) !

L'épisode de la prière de la mère pour la protection de son fils, partant en expédition, ne manque pas dans le conte arabe. Le dieu-soleil y est évidemment remplacé par Allah. Nous y retrouvons également la prévoyance d'un oubli possible. Le fait qu'Enkidou était adopté par Ninsoun trouve un écho dans la déclaration solennelle des bûcherons qu'ils considéraient Hassib comme étant le fils de leur sheikh. En voici tout le passage :

وتوجهت به الى الخطاين ولسات اليهم وأوصتهم عليه فقالوا لا تحمل هم
هذا الولد ربنا يرزقه وهذا ابن شيخنا .

“ Elle le mena chez les bûcherons, les salua et le confia à leur protection. Ils dirent : ‘ Si nous n'avons pas de la considération pour le garçon, notre Seigneur va le pourvoir : il est le fils de notre sheikh : ’”

Donc ici, eu définitive, c'est également le dieu suprême qui est évoqué comme protecteur.

Le thème de l'adoption du héros par son compagnon-adversaire est propre à maintes histoires apparentées. Nous l'avons déjà dans le conte égyptien des “ Deux Frères ” (Bata considérant son frère aîné, Anubis, comme étant son père). C'est pareil dans les différentes versions de la légende osirienne, telles que “ Marco ” (Marco, ci-devant Seth-Melcart, adoptant Basile-Osiris) ⁽¹⁾, “ Constant l'Empereur ” (le sultan Musélin, sosie de Marco, enlevant à ses parents Constant-Osiris, qui venait de naître) ⁽²⁾, etc.

Forêt des Cèdres.—Une fois dans la Montagne, Hassib et ses compagnons vaquent paisiblement à leur besogne. Ils coupent du bois, le chargent sur leurs ânes et le transportent sur le

(¹) A. APHANASSIEV. *Contes populaires russes*, vol. II, p. 164-172 (édition de L. Ladignikov, Berlin, 1922).

(²) Conte français du XIII^e sc. (E. MASON, *Aucassin et Nicolette*, etc.).

Dans "Mikhaïlo Potik", les liens se présentent sous forme de tenailles de fer, commandées exprès aux maréchaux ferrants.

La corde, donnée à Hassib par sa mère, pour qu'il s'en serve dans la montagne, est tout ce qui reste, à part la hache, de l'aspect héroïque de jadis dans la relation de l'expédition des "bûcherons" dont l'auteur, aussi bien que les lecteurs, n'avaient certes aucune idée de ce que cela pouvait représenter au début. La hache et les cordes, ce sont des "fossiles" qui ne survivent dans un conte décoloré que grâce au nouvel emploi qu'on leur donne. La hache de quatre-vingt dix kilos d'autrefois, avec laquelle le héros titanique allait décapiter l'ogre au souffle de feu, Humbaba (...*kaḫḫad* ¹² *gum-ba-ba* [*ik-ki-su*]) (¹), devient un outil de bûcheron, et les sept ouragans, s'abattant sur le monstre, vomissant des flammes, deviennent des cordes, bonnes tout juste pour lier des fagots.

Prière de protection.—La mère de Gilgamesh (et d'Enkidou, qu'elle avait adopté) est une déesse, répondant au nom de Ninsoun. Mise au courant du téméraire dessein de son fils, elle endosse des vêtements rituels et prie avec ferveur Shamash de protéger son fils, tout en rendant le dieu-soleil responsable de son cœur intrépide :

*am-me-ni taš-kun ana ma-[a-ri] ¹³ Gilgamesh lib-bi la
ša-li-la te-mid-su*

e-nin-na-ma tal-pu-us-su-ma il-lak (²)

"Pourquoi as-tu donné à mon fils Gilgamesh un cœur
qui ne connaît pas de repos ?

"Voici tu l'as touché et il part !

Elle a donc le droit d'espérer que Shamash le protégerait. Mais si, par hasard, il allait l'oublier au moment critique, qu'il se trouve auprès de lui la divine Aïa, pour le lui rappeler :

[*š*]*i-iu-a-ši i-dur-ka* ¹⁴ *A-u kal-lat li-ša-sis-t[a]*

[*ša*]-*a-šu a-na maṣṣarāti*¹⁵ *ša māši ru* (?)..... (³)

(¹) Tabl. V, col. VI, l. 47.

(²) Tabl. III, col. II, ll. 10-11.

(³) Tabl. III, col. II, ll. 20-21.

est le même, que nous venons de lire dans le texte babylonien, qui lui aussi mentionne la hache, *ha-as-si-nu*. C'est la mère de Hassib, qui procure à son fils cette modeste arme, qu'elle s'en va acheter au marché.

Les cordes.—Tant que nous parlons d'armes, il y a quelque chose à y ajouter. En même temps que la hache, la mère de Hassib lui achète des cordes (حبال). Ce détail manque dans "Gilgamish" et les autres versions. Serait-ce là une interpolation ? Nous ne le croyons pas. Les cordes manquent dans les versions en question, tant qu'elles sont destinées, comme quiconque le penserait, à lier le bois coupé, mais elles y figurent à côté des armes de combat, lors de l'attaque contre le Géant de la Montagne. Dans "Gilgamish", elles se présentent sous la forme de *vent cyclonaux*, qui, pareillement à de solides cordes, lient l'adversaire et paralysent ses mouvements⁽¹⁾. Comme telles, nous voyons figurer les cordes dans l'épisode correspondant du conte de "Janshah" (le roi Kafid, ligoté sur son trône)⁽²⁾. Les cordes peuvent être remplacées par des liens plus solides. Ainsi, la Reine des Serpents est emprisonnée dans une cage de fer. Osiris de *De Iside*, condensant en sa personne Enkidou et Humbaba, est enfermé dans un coffre, cloué et scellé avec des coulées de plomb. Son sosie russe, Sviatogor, est enfermé dans une bière, liée avec des bandes de fer⁽³⁾. Pour en citer quelques versions européennes, la Sorcière de Berkeley, consœur d'Oairis et de Sviatogor, est enfermée dans un cercueil (un massif sarcophage de pierre) entouré de trois chaînes de fer forgé, après avoir été scellé avec du plomb fondu⁽⁴⁾. Les chaînes de fer et le sarcophage (ici faisant corps avec le mur) figurent également dans "The case of Amontillado", d'EDGAR POE⁽⁵⁾, etc.

(1) Tabl. V, col. VI.

(2) *Nuits* 528-529.

(3) Voir notre traduction de ce poème dans le *Progrès Égyptien*, 18, 8, 1945.

(4) La légende est connue d'après MALMESBURY, *Gesta Regum* (1125), OLAF MAGN II, la *Chronique de Nuremberg* et surtout d'après la ballade de SOUTHWY (*Poems*, vol. II, 1799).

(5) Voir *Revue des Conférences Françaises en Orient*, avril 1945, p. 214.

Préparations pour l'expédition.—D'accord avec les proportions réduites de l'expédition contre le géant de la montagne, se trouvent également réduits les préparatifs de Hassib et de ses compagnons. Le poème babylonien donne une description détaillée de la fabrication des armes de combat. La voici :

wa-aš-bu uš-la-da-nu um-mi-a-nu
pa-ši iš-pu-ku ra-bu-tim
ka-aš-gi-ni 3 biltu ^{ta-a-m} iš-tap-ku
pa-aš-ri iš-pu-ku-ra-bu-tim
me-še-li-tum 2 biltu ^{ta-a-m}, etc. (1)

"Ils assignèrent aux artisans leur charge.

"Et (ceux-là) firent un énorme moule (?).

"Ils fondirent des haches de trois talents (90 kilos environ).

"Ils fondirent aussi d'énormes poignards.
 de deux talents, etc.

A part les armes, faites en métal, les artisans apportent à nos deux héros un arc et un carquois (*ka-aš-tum u iš-pa-tim*) (2).

Il nous parvient des échos de ces préparatifs, dignes de héros surhumains, dans le roman épique de Gogol, déjà mentionné ("Tarass Boulba") où l'action, précédant l'expédition, se passe dans l'île fameuse de Zaporogié, lieu de rassemblement d'intrépides Cosaques. Il y est question des armes, forgées à la veille de l'expédition contre la forteresse polonaise de Doubno, correspondant à l'expédition contre Humbaba.

On en trouve également quelques échos dans "Mikhaïlo Potik" où, en prévision de la lutte contre le Serpent, qui devait venir des profondeurs de la mer, le héros se fait forger des barres et des tenailles de fer.

Dans notre conte arabe, les armes héroïques se trouvent réduites à une hache. Il y a lieu de noter que le nom arabe (فأس)

(1) Version babylonienne, Tabl. III, col. IV, ll. 29-32.

(2) Tabl. III, col. VI, l. 16.

a-na iṣṭēn(en) bēru^{u-n} bat-ba-at ki-iṣ-tum
[a-na-ku] ur-ra-du a-na libbi-ša
[^{na}Hu-wa]-wa ri-ig-ma-šu a-hu-bu
pi-[šu] ^{na}Gibil-ma
na-pi-iṣ-šu mu-tum
am-mi-nim ta-aḥ-ši-iḫ
an-ni-a-am e-pi-ša-am
ya-[ba]-al la ma-ha-ar
[La (?)]-pa-at' ^{na}Hu-wa-wa (¹)

“Ecoute, mon ami ! Dans la montagne,

“Quand je m’y rendais avec le troupeau,

à deux heures doubles de marche dans la forêt,

“[Je] pénétrai jusqu’à son milieu :

“[Humba]ba, le bruit qu’il fait, est une tempête.

“[Sa] bouche est (comme celle du) dieu du feu.

“Son souffle est la mort !

“Pourquoi désires-tu (donc)

accomplir cet exploit ?

“Pourquoi vouloir te rendre

là où se trouve Humbaba ?

Le texte arabe n’en souffle pas mot. Hassib et les “bâche-rons” semblent n’avoir aucune idée du “grand orage” (مطر عظيم), (équivalent de la tempête de feu babylonienne) qui les attendait dans la montagne.

C’est pareil dans le cas d’Illya-Mourometz, qui se dirigeait vers le “nid” de Soloveiy (équivalent de Humbaba). Les hurlements et le terrible souffle, déracinant les arbres, du “brigand”, semblent avoir été pour lui une complète surprise.

Mais, dans beaucoup d’autres versions apparentées, les héros sont pleinement conscients de la lutte titanique qui les attendait et, comme l’on a vu plus haut, ils s’y préparent.

(¹) Tabl. III, col. III, ll. 14-24.

(équivalent de l'ermitage dans la montagne). Amenée par force dans la capitale, elle lutte contre le roi Tirdate pendant la nuit nuptiale (mariage profane remplaçant l'hierosgamos) et, tout comme son prototype babylonien, le jette par terre (').

Le conte de "Hassib I" ignore le thème en question. Le jeune homme se marie en toute sécurité et à aucun moment il ne se voit obligé de défendre sa femme contre la convoitise des bûcherons, dans "Tarass Boulba" (lutte d'Ostape—Enkidou contre Boulba—Gilgamish, en présence de la mère—hiérodoule), etc.

Les bûcherons.—A la place du puissant roi d'Erekh de la légende babylonienne, qui se rend dans la Forêt des Cèdres (¹*kištu šu'eri*), pour disputer à son terrible gardien (*našir*), "un guerrier puissant ne connaissant pas de repos" (*muš-[tab-lu] da-u-an la ša-[li-lu]*) (2), la possession des magnifiques conifères, si appréciées en Babylonie, nous trouvons dans notre conte arabe de simples "bûcherons" (حطابون), gagnant modestement leur vie en coupant le bois dans la montagne et en le vendant ensuite dans leur ville. En regard de Gilgamish, proposant à Enkidou de prendre part à l'expédition, nous trouvons les bûcherons conseillant à la mère de Hassib d'envoyer son fils avec eux pour qu'il soit utile à sa famille. Le pathétique appel du roi d'Erekh à Enkidou de partir avec lui en expédition contre l'invincible Humbaba se trouve ainsi réduit à une prosaïque offre de prendre part à une modeste affaire.

Les dangers de l'expédition.—Enkidou connaît mieux que son nouvel ami ce qui les attendait, une fois qu'ils allaient pénétrer "dans le cœur" de la forêt (*a-na libbi ša ki-iš-ti*) et il en parle au roi dans les termes suivants :

i-di-mu ib-ri i-na šadi(i)

i-nu-mu at-tu-la-ku it-ti bu-lim

(1) Voir notre article dans le *Revue des Conférences Françaises en Orient*, juillet 1915 p. 403-406.

(2) Tabl. III, col. III, ll. 40-41.

Dans notre conte arabe il ne reste qu'une faible trace de l'abandon du héros par ses anciens amis, les bêtes sauvages. C'est la fuite de l'âne de Hassib, effrayé par l'orage dans la montagne. Le héros s'élance à sa poursuite, mais ne peut pas le rattraper.

Le caractère et la conduite du héros inchangés après l'union avec la fille.—Parallèlement à tant d'hommes naturels, figurant dans nos histoires, Hassib reste après le mariage tel qu'il l'était avant et continue à mener une vie oisive et errante. Il se comporte tout comme Enkidou, après son commerce avec l'hierodule, comme Iliya, après sa "beuverie" en compagnie des *kaliki* (vagabonds, hommes et femmes, demandant l'aumône en invoquant le nom de Dieu), comme Mikhallo Potik⁽¹⁾, après qu'il se maria avec la belle princesse du Pays Vert, comme Setné Khamouas⁽²⁾, après qu'il prit pour femme sa sœur Ahouré, etc.

Lutte pour la fille.—Dans l'épopée babylonienne, nous assistons à la lutte à mort entre l'homme sauvage de la montagne et le roi local, pour la possession de l'hierodule (?), en ce moment jouant, apparemment, le rôle de la déesse de la prospérité (*Is-ha-ra*). Le roi et elle (?) doivent s'unir rituellement, pour assurer le bien-être de la population. Mais ils n'avaient pas prévu l'opposition du nouveau-venu.

Nous retrouvons le thème de la lutte pour la possession de la fille, qui venait d'unir l'homme sauvage dans la capitale, dans plusieurs histoires qui se font l'écho de "Gilgamish". Par exemple, il est présenté d'une manière détaillée dans "Chimon" de Boccace, que nous avons déjà eu l'occasion de citer (lutte à mort contre Pasimonde, un noble de Rhodes (= Gilgamish) pour la possession d'Iphigène). Dans "Ripsima", le héros sauvage, condensant en sa personne Enkidou et l'hierodule, se présente sous les traits d'une nonne vivant dans un couvent

(1) Héros d'un chant héroïque russe.

(2) Héros d'un conte démotique.

"Gilgamish s'adressa au chasseur et lui dit :
 "—Va, oh chasseur, avec une fille de joie, une hiérodoule
 du temple.
 "Quand il fera boire le troupeau au point d'eau,
 "Qu'elle ôte son vêtement en dévoilant son charme.
 "Il la verra, il s'approchera d'elle,
 "Et son troupeau, élevé dans son désert, va le quitter."

La version arabe connaît ce motif, mais, comme bien d'autres choses, elle y supprime tout le côté romantique et le réduit à un prosaïque *mariage*. Il est fait, comme dans l'épopée, sur le conseil des "voisins", qu'on apprend plus tard être des "bûcherons". Ces derniers correspondent au roi d'Erech et au chasseur, dont l'un envoie et l'autre amène l'hiérodoule auprès d'Enkidou.

En voici le texte :

فقال لها الناس زوجيه لعله يعمل هم زوجته ويتخذ له صنعة فقامت
 وخطبت بنتا وزوجته.

"Les gens lui (i.e. à la mère) dirent: —'Marie-le et apprends-lui à faire du commerce!' Alors elle trouva une fille et le maria avec elle."

Fuite des animaux.—Après qu'il fut séduit par l'hiérodoule et que ses forces latentes s'éveillèrent, Enkidou veut rejoindre son troupeau d'animaux sauvages, mais ceux-là s'enfuient et le laissent tout seul. Dans "Iliya-Mourometz", il arrive à peu près la même chose, après la visite des *kaliki*, avec cette seule différence, qu'à la place d'animaux nous y trouvons des paysans. Ces derniers sont saisis d'épouvante, quand ils voient le ci-devant invalide, qui ne quittait pas sa couche depuis trente-trois ans, déraciner toute une forêt. Le motif des animaux qui fuient fait également partie de "Vollga Vseslaviévitch". Nous y voyons les animaux, quadrupèdes, oiseaux et poissons, s'éloigner du héros qui, à l'âge de cinq ans, fait soudainement montre de ses forces titaniques.

" [Il a comblé mes fos]ses, que j'avais creusées, [moi ?]
 " [Il a arraché mes pièges], que j'avais ten[dus],
 " [Il a fait échapper de mes mains] le troupeau des
 animaux de la plaine,
 " Il m'[empêche de chasser] dans la plaine.

Ce motif manque dans "Hassib I" mais il se retrouve, presque avec autant de traits pittoresques, dans "Tchourila Plenkovitch" (1). Ici, ce sont également les chasseurs qui vont se plaindre au prince de Kiev que l'homme sauvage les avait empêchés de mettre la main sur le gibier. dont il voulait jouir seul avec ses gens, et qui, par-dessus le marché, les avait terriblement battus (2).

Le motif de l'impossibilité de chasser le gibier, se trouvant sous le contrôle du héros, fait partie d'un autre chant héroïque russe, celui de "Vollga Vseslaviévitch".

Le mariage.—Le prince local, qui en a assez des agissements du héros de la montagne et des plaines sauvages, décide de mettre la main sur lui en lui envoyant une fille, s'y connaissant dans l'art de la séduction. Dans "Gilgamish", nous lisons ce qui suit :

*"Gilgamish a-na ša-šu-ma i-zak-ka-ra [a-na] ša-a-a-di
 a-lik ša-a-a-di it-ti-ka²¹ ha-rim-tu²² šam-hat u-ru-ma
 e-nu-ma bu-lam i-na-ke[u-u] a-na maš-ki-i
 šu-i liš-hu-ut lu-bu-š'i-š[a-ma lip]-ta-a ku-zu-ub-šu
 im-mar-š'i-mu i-ti-i[h]-ha-a a-na ša-a-š'i
 i-nak-kir-š'u bu-ul-šu ša ir-lu-u eli šeri-šu (3)*

(1) Poème héroïque russe.

(2) Le chant héroïque russe ne se fait l'écho que de quelques épisodes initiaux de "Gilgamish" (vie sauvage et séduction). Cela n'empêche point que la présentation en soit complète. Pour ne citer qu'un exemple, nous y trouvons le motif des astres, témoignant des hautes destinées du héros. Nous ne manquerons pas de le reconnaître malgré le fait que le soleil, la lune et les étoiles ne sont ici qu'un simple ornement du plafond. Le texte lui-même nous le suggère en mettant ce dernier en rapport avec le ciel.

(3) Tabl. I, col. III, ll. 40-45.

Bousalévitch le fait à son tour, mais lui en profite. Il apprend à lire et à écrire et, encore mieux que cela, il excelle dans le chant saint à émerveiller tout le monde (cela rappelle bien à notre mémoire Osiris, captivant les peuplades non civilisées par son chant et sa musique, son sosie Dionysos, etc.). Encore plus loin va le héros de la légende évangélique, qui étonne les savants docteurs de Jérusalem par ses sages réparties.

Nos derniers exemples nous ont emmenés bien loin du prototype babylonien, mais un lien entre eux et lui n'est pas tout de même difficile à détecter. Bien que menant au début une vie sauvage, Enkidou commence à s'instruire "en ouvrant l'oreille" ⁽¹⁾ à ce que lui dit la fille sacrée. Il en est de même avec Chimon, fuyant la ville et les gens cultivés au début et puis se mettant à apprendre pour plaire à Iphigène (jouant auprès de lui le rôle de l'hierodule babylonienne).

La réaction de l'entourage.—Il est dit d'Enkidou :

la i-di niš šu u ma-tam-ma ⁽²⁾

"Il ne fait (aucun cas) ni des gens ni du pays.

Comme nous venons de le voir, cette définition se rapporte aussi bien à tous les héros farouches de nos histoires apparentées. Bien qu'ils s'éloignent autant que possible des gens, ils ne peuvent prévenir des rencontres fortuites.

Le chasseur, qui est le premier à découvrir Enkidou dans son ermitage boisé, en fait part à son père :

[um-tal-li bu]-u-ri ša u-har-ru-~~x~~ [a-na-ku ?]

[ut-ta-as-si-ih] nu-hal-li-ia ša ~~u~~-[p]a-[r]-[ri-ru]

[uš-te-li ina ha^{ti}-ia] bu-lam nam-maš-ša-a ša ~~re~~[ri]

[ul i-nam-din-a]n-ni a-na e-piš ~~re~~[ri] ⁽³⁾

(1) Pour les Assyro-Babyloniens, l'intelligence siègeait non pas dans le cerveau, mais dans l'oreille (H. and H. A. FRANKFORT and OTHERS, *The intellectual adventure of ancient man*, p. 125).

(2) Tabl. I, col. II, 1. 38.

(3) Tabl. I, col. III, 11. 9-13.

Dans "Gilgamish", c'est la lutte à mort d'Enkidou contre le roi d'Erekh, lors de son arrivée dans la capitale. Dans le conte arabe, elle est retardée et se produit pendant l'épisode de la montagne: les bûcherons abandonnent Hassib à son sort au fond de la grotte menant vers la région souterraine.

Plusieurs œuvres se font l'écho de la lutte épique et elles lui donnent une apparence aussi dynamique que dans l'original babylonien. Citons comme exemples le corps-à-corps d'Ostape avec son père, le brave colonel des Cosaques (équivalent du roi Gilgamish), dans "Tarass Boulba" de Gogol, et la lutte dont il est question dans le poème héroïque russe de "Vassiliy Boulai-évitch". Nous voyons dans ce dernier le héros, réfractaire à la vie civilisée, se plaisant à la compagnie de trente énergumènes (équivalent des animaux sauvages ou des gens non civilisés, dans les autres versions). Il lutte et réduit à sa merci Novgorod-le-Grand, qui remplace dans la version russe Gilgamish et sa capitale, Erekh⁽¹⁾.

Caractère irréductible du héros.—Le garçon ne montre aucun signe précurseur de sa future sagesse. Pareillement à ses émules, babylonien, égyptien et autres, il fait preuve d'un caractère ne se pliant pas à la routine. Il aime la vie sauvage et passe la majeure partie de son temps à battre les monts et les forêts—à en juger d'après les versions parallèles—en compagnie de fainéants comme lui, terreur des gens rangés. Il est bien à l'image d'un Enkidou ou d'un Chimion de Boccace (*Jour V, I*), avant qu'ils ne fussent initiés à la civilisation par une femme. Toutefois, Hassib nous est présenté sous des traits déjà quelque peu adoucis. Il va à l'école, il est vrai, sans profit. Vassiliy

(1) Cette lutte se confond, en même temps, avec la lutte d'Enkidou contre le géant de la montagne, Humbaba, se présentant ici sous les traits de l'ermite Ondronistobé, couvert de la tête aux pieds d'une cloche d'airain, vague souvenir de la Montagne des Dieux, supposée être un volcan. Nous en avons parlé dans une de nos conférences, en suggérant en même temps que cela avait également affaire au mythe osirien (voir *La Revue des Conférences Françaises*, avril 1945, p. 217).

Urūk^{ki} ma-a-tum iz-za-a- eli-[du]

.....

..... [ru]-'i u-na-ša-ku šepⁿⁱ-du (1)

"Gilgamish dans Erekh t'a vu dans des songes.

"Et alors que Gilgamish se leva, il raconta ses songes
et dit à sa mère :

" — 'Ma mère ! J'ai vu un songe cette nuit !

"Les étoiles brillaient dans les cieux.

"(Quelqu'un) pareil au batallion d'Anou tomba sur moi.

.....

"Les gens d'Erekh se pressèrent autour de [lui].

.....

"...Ils l'admirent (?) et baisèrent ses pieds."

On ne manquera pas de se souvenir des manifestations célestes, annonçant la naissance du héros ou bien ses hautes destinées, dans maintes histoires du même genre. Citons, comme exemples, la légende patriarcale de Joseph où les signes prophétiques apparaissent au héros lui-même et sont ensuite raconté par lui ; le quatrième conte du *Papyrus Westcar*, où immédiatement après la venue au monde du héros-libérateur, nous entendons parler d'un "orage", provoqué par les dieux, et de la "couronne" (l'un et l'autre équivalent de la pluie des étoiles filantes et des bolides), créée par ces derniers. Enfin, dans la légende évangélique, l'orage et la pluie d'étoiles filantes se présente sous la forme d'un seul astre lumineux se déplaçant lentement dans l'espace pour indiquer l'endroit où se trouve l'enfant nouveau-né.

Danger de mort dans la jeunesse.—Il est annoncé par les astrologues à la mère de Hassib, que son fils serait menacé dans sa jeunesse d'un danger de mort. On apprend par la suite que la menace venait de la part des "bûcherons", qui ne voulaient pas être privés de leur immense fortune et de la position privilégiée dans leur ville.

(1) Tabl. I, col. V, ll. 34-39, 31, 35.

héros, âgés et stériles, de procréer un fils et par la fervente prière du mari à son dieu de lui donner un héritier. Son vœu est exaucé. Sa femme devient enceinte et met au monde un beau garçon. Cela est conforme au début de maintes histoires du même genre. Dans la légende babylonienne, la création du héros vient à la suite de la plainte des habitants opprimés par le roi local. Elle est faite aux dieux et ceux-là la transmettent au seigneur suprême, Anou :

*ta-si-im-ta-šī-na [iṣ-te-nim-mu-u ilāni]^{pl}
ilāni^{pl} ša-ma-mi hēl Uruk^[u].....⁽¹⁾*

"Leur plainte, [les dieux l'entendirent].

"Les dieux se plainquirent (à leur tour) au seigneur d'Erekh.

Prédiction des astrologues.—La venue au monde du héros est accompagnée de phénomènes astraux et célestes. Cela non plus ne manque dans notre conte. Il nous est dit qu'une fois délivrée de l'enfant, la mère consulte les astrologues et ceux-là lui prédisent pour son fils un glorieux avenir. Sous telle ou telle forme, nous retrouvons le même thème dans d'autres histoires apparentées. Dans "Gilgamesh", la manifestation des astres a lieu dans des rêves, qu'à son adversaire et futur ami, et c'est la courtisane, jouant auprès du héros le rôle de mère, qui lui en parle :

*il^u Gilyamiš ina lib Uruk^{ki} i-na-aṭ-ṭa-la šu-na-te-ka
it-bi-ma il^u Gilyamiš šu-na-ta ipaššar(ur) izakkara(ru)
a-na ummi-šu
um-mi šultu aṭ-ṭu-la mu-ši-ti-ia
ib-šu-nim-ma kakkabāni^{pl} šamē(e)
kima ki-iš-ru ša il^u A-nim im-ta-naḫ-ḫu-ut e-li šēri-ia*
.....

(¹) Tabl. I, col. II, ll. 18-19. La transcription des textes, assyriens, babyloniens et hittites, ici et ailleurs, est citée d'après SIR R. CAMPBELL-THOMPSON, *The Epic of Gilgamesh*, London, 1930.

quinzaine d'années, le regretté **SIR R. CAMPBELL THOMPSON**, le dernier éditeur du texte cunéiforme de la grande épopée babylonienne, se demandait s'il en existait une version plus récente que celle qui a été retrouvée parmi les archives hittites à Haghaz-keni ⁽¹⁾. Il n'avait qu'à feuilleter, soit les "Nuits", soit "La vie des Prophètes" d'**ETH. TEALAM**, pour y trouver l'histoire de Bouloukiya ⁽²⁾, qui prolonge la tradition babylonienne, au moins, jusqu'au dixième siècle de notre ère.

Ce sont bien là les conséquences d'une spécialisation à outrance.

Nous tâcherons de parer à cette insuffisance, dans la mesure de nos connaissances, en faisant appel aux histoires apparentées, sans discrimination, qu'elles soient anciennes ou modernes, populaires ou littéraires. Car il arrive souvent que nos grands thèmes de l'antiquité suméro-akkadienne et égyptienne, après avoir erré des milliers d'années avec les guerriers, les marchands et les vagabonds de toute sorte, finissent par arriver jusqu'à un écrivain, disons, jusqu'à un Virgile, un Ovide, un Boccace, un Gogol ou un Alexis Tolstoï. Celui-ci les accueille, sans avoir la moindre idée d'où lui parviennent-elles, et, par la suite, il passe pour leur père.

Notre analyse comparée nous démontre, sans erreur possible, que ce n'est, tout au plus, qu'un père adoptif.

A.—LE CONTE DE HASSIB I

I.—PARALLÈLES BABYLONIENS (L'ÉPOPÉE DE GILGAMESH)

Stérilité et intervention des dieux.—Le premier conte de "Hassib Kerim Eddine" (par abréviation : "Hassib I") débute par l'impossibilité où se trouvent les futurs parents du

⁽¹⁾ *The Epic of Gilgamesh*, 1926 (Traduction), p. 8.

⁽²⁾ جلي في قصة بلوكيا

que le vêtement, sans parler du corps même, que ce dernier dérobera à notre vue.

Le mépris—c'est bien le mot—avec lequel les arabisants traitent notre conte arabo-persan, malgré qu'il soit si important du point de vue de folklore comparé, est vraiment aburissant. LANE n'est-il pas allé jusqu'à l'éliminer complètement de son édition (1), et était-il seul à le faire ? Voici l'avis du connoisseur de la littérature et de la vie arabe. Notre conte ne l'intéresse aucunement, parce que pour lui "it is a compound of the most extravagant absurdities". Ni plus ni moins ! BURTON, bien que s'intéressant, comme nous l'avons dit, à l'élément indo-persan, ne manque point de remarques dans le genre de "the episodes then fall in the banalities of Oriental folk-lore" et "the rest of the tale calls for no comment" (2). Donc, aussi pour lui, il n'y a pas mal d' "absurdités".

Et cependant, ce qu'il ne juge pas digne d'attention, contient l'histoire de l'expédition de Hassib vers la montagne de la Reine des Serpents et l'initiation de Hassib à la sagesse divine, une histoire hautement intéressante, ne fut-ce que pour cette raison qu'elle donne une version complète et, en partie, plus intelligible, que le conte démotique de "Setné Khamouas" (3).

Pour en finir avec ces étonnantes erreurs de jugement des savants notoires à propos de notre conte, disons que ni les arabisants, ni les assyriologues, qui auraient dû, tout de même, connaître, réciproquement, "Gilgamesh" et "Alf Leila wa Leila", n'ont pas pensé qu'ils devaient se donner mutuellement la main pour la plus grande utilité de leurs recherches. Il y a une

(1) E. W. LANE, *The Arabian Nights' Entertainments*, p. XVII.

(2) *Op. cit.*, p. 120.

(3) Voir notre article "Les survivances antiques dans les contes des Mille et une Nuits", dans la *Revue des Conférences Françaises en Orient*, octobre 1945, et le texte de notre communication sur "Le premier conte de Setné Khamouas, etc.", faite à l'Institut d'Égypte, le 2 décembre 1946, dans le *Bulletin* de l'Institut d'Égypte, t. 29, 1948.

BOULOUKIYA-GILGAMISH-NAUFRAGÉ

Rapports folkloriques arabes, babyloniens et égyptiens

PAR

VLADIMIR VIKENTIEV

Avant-Propos

Jusqu'à présent, les commentateurs de la longue histoire de "Hassib-Bouloukiya" (Nuits 482-536) ont relevé de préférence l'élément *indo-persan* et se sont intéressés surtout à ses aspects, *cosmologique* et *eschatologique*, à l'initiation aux mystères du monde visible et invisible. BURTON nous dit explicitement: "I will take from the Nights a specimen of the true Persian romance, 'The Queen of the Serpents'" (faisant partie de "Hassib-Bouloukiya"), et il en parle sur trois pages⁽¹⁾. ENNO LITTMANN le fait à son tour, en se référant au conte de "Janshah". Il relève l'"origine judaïque" de Bouloukiya, la présence de "reflets de l'épopée babylonienne de Gilgamish" (Reflexe des babylonischen Gilgamesch-Epos), aussi bien que la nature égyptienne du conte de la Reine des Serpents⁽²⁾, sans préciser davantage.

Personne n'est allé plus loin que cela et n'a pensé que les éléments, indo-persan, judaïque et autres, ne sont que des pardessus et qu'il faille aller bien loin pour retrouver, ne fut-ce

(1) Vol. VIII, p. 117-120.

(2) E. LITTMANN, *Tausendundeine Nacht*, vol. VI, p. 721. Nous avons pris connaissance de ses rapprochements, babyloniens et égyptiens, longtemps après que nous-même les ayons établis d'une manière détaillée.

CONTENTS

European Section:

	PAGE
VLADIMIR VIKENTIEV	
Bouloukiya-Gilgamish-Naufrage	1
D. L. DREW and D. S. CRAWFORD	
Greek Comedy's Ancestry.	55
WAHREB KAMEL	
The Number of Actors in the Menandrian Comedies	75
VLADIMIR VIKENTIEV	
Les Titres d'Empeh... ..	81

Arabic Section:

PROF. DR. E. LEITMANN	
Survivals of the Arabic dialects in the Arabic Literature	1
DR. FOUD' HARAWEIN 'ALI	
Idmisynt al-'Arab	18
DR. HALIL YAGHYÂ NÂMI	
Vocabularies from Te'iz etc.	17
DR. MOURÂD KÂMIL	
The Qene "A genre of Ethiopic Poetry"... ..	17
DR. 'ABD EL-HALIM EL-NAGGAR	
El-Qirâ'ât	108
DR. AHMAD BADAWÎ	
Hormehb	178
DR. HUSKIN MU'NIS	
The Berber Revolutions in North Africa etc.	117

BULLETIN
OF
THE FACULTY OF ARTS



VOL. X—PART I

MAY 1948

FOUAD I UNIV. PRESS, CAIRO
1948

مجلة كلية الآداب



المجلد العاشر - الجزء الثاني

ديسمبر ١٩٤٨

تصدر هذه المجلة مرتين في السنة . في مايو وديسمبر . وتطلب من مكتبة
جامعة فؤاد الأول بالجزيرة . وتوجه المكاتبات الخاصة بالناحية العلمية
إلى المشرف على تحريرها الدكتور فؤاد حسين على بكلية الآداب بالجزيرة

مطبعة جامعة فؤاد الأول
١٩٤٨

تهنى هيئة التحرير
حضرة صاحب العزة مصطفى عامر بك
بتعيينه وكيلا للجامعة

والدكتور زكى محمد حسن بك
باتخاذه عميدا للكلية

فهرس

القسم العربي :

صفحة

- الأستاذ الدكتور أنولينان ... بيايا التهجيات العربية في الأدب العربي ... ١
- الدكتور محمد عبد المنعم الشرفاوى ... خريطة العالم السياسية ... ٥٧
- الأستاذ إبراهيم مصطفى ... أول من وضع النحو ... ٦٩
- الدكتور فؤاد حسين على ... النخيل في اللغة العربية ... ٧٥
- الدكتور مراد كامل ... وثيقة آرامية على الجلد من القرن الخامس قبل الميلاد ... ١١٣
- الدكتور فؤاد حسين على ... حديث الكتب ... ١٢٩

القسم الأوروبي :

- جان جرينير ... أركستوس أمبريكوس في التفكير الحديث 1
- برنارد جيون ... مدخل إلى مطالعات ديمجوى ... 17
- ب. هـ. شوب ... التصوير المائي على الملاط في القرن الخامس عشر الميلادي ... 29
- دكتور حسن إبراهيم حسن ... العلاقات بين الفاطميين في شمال إفريقيا ومصر 39
- د.ل. ديود، ود. س. كروفورد ... اسلاف الكوميديا اليونانية ... 58
- م. ب. ديفيز ... اتجاهات في كتابة التراجم في العصر الحديث 109

محاضرات في اللغات السامية أسماء الأعلام للمؤستاذ الدكتور أنور ليمان

سبق لي أن حضرت في الجامعة المصرية القديمة في « تاريخ اللغات السامية وآدابها » واليوم أحاضر في « أسماء الأعلام عند بني سام » . فما هي هذه الشعوب وما لغاتها ؟ . إن أقدم الساميين الذين نعرف تاريخهم هم البابليون والآشوريون ، كان خطهم الخط الأسفني وقد أخذوه عن أمة اسمها (Sumer) . هؤلاء الساميون كانوا يكتبون بالصور مثل المصريين القدماء ، أما أهل بابل وآشور اللذان نسميها الآن باسم واحد (الأكديين) فقد غيروا صور الخط الساميري فجعلوه على شكل أسافين . والخط الأسفني صعب فهمه متعب تذكره .

إننا نقسم اللغات السامية إلى قسمين : الشمالي ، والجنوبي ، والشمالي إلى شرقي وغربي . وفي القسم الجنوبي يوجد أيضاً قسمان : الشمالي ، والجنوبي . فإذا الأكدي هو القسم الشمالي الشرقي . أما القسم الشمالي الغربي فهو كما يأتي : الأسكرتي ، والفيليني ، والعبري ، والآرامي . وما هو الأسكرتي ؟ لما كنت أحاضر هنا قبل أربعين سنة ، وحتى قبل عشرين سنة لم يكن الأسكرتي معروفاً . ولكن في سنة ألف وتسعمائة وتسع وعشرين كشف العلماء الفرنسيون عن نقوش عديدة وهم يحفرون في بلاد سوريا في مكان اسمه (واس شمراء) ، وهو قريب من (مينة البيضاء) بين بيروت واسكندرونه . والخط الذي نقش النقوش به هو خط إسفني ، ولكن عرف سرياً أن هذا

نخبط فيه ثمانية وتسعة وعشرون شكلاً فقط ، ولذلك هو في الواقع يشتمل على حروف هجائية . وقد اجتهد لفظاء خاصة الألمان . والفرنسيون وفكوا قراءة ذلك الهجاء فوجدوا أن اللغة التي كتبت بتلك الحروف هي لغة قريبة من تيمينية وتعبرية وأيضاً من العبرية القديمة . وهذا السبب كانت الأكرتية مهمة جداً في عم لغات السامية ، ولأن بعض معانيها مازال غامضاً . أما المكان الذي كشف فيه عن تلك النقوش فقد عرف في الزمان القديم باسم (Ugarit) ولذلك سميت اللغة أكرتية . والعصر الذي كتبت فيه هو حوالي القرن الخامس عشر قبل الميلاد .

أما التيفينية فهي لغة معروفة عند علماء أوربا منذ مائتي سنة من النقوش الكثيرة التي وجدت على ساحل سوريا الشمالية ، وفي جزائر البحر الأبيض المتوسط . وكنيت في إفريقية ، وفي مرسلية في بلاد فرنسا ، وهي مكتوبة بحروف الهجاء التيفيني ، وهو أقدم خط سمي اشتقت منه سائر الخطوط السامية والهندية الأوربية . ولأنه توجد قرابة بين الأبجدية التيفينية والأبجدية المصرية القديمة ، وأن السبائية القديمة على الأرجح وسيطة بين المصري والتيفيني . كما أن النقوش التيفينية ترجع إلى ما بين القرن العاشر قبل الميلاد والقرن الثاني بعد الميلاد تقريباً . أما نطق اللغتين الأكرتية والتيفينية فليس معروف لأنهما كتبتا بحروف صامتة بدون حركات . كتب كاتب روماني قديم رواية باللاتينية سماها (Poenulus) يعني (التيفيني) ، وسخر فيها من أهل قرطاجنة ، وذكر فيها كلمات وجملان لغتهم ، وعنها يتبين التعلق البوني أي التيفيني الحديث إلى حد ما . أما اللغة العبرية فهي معروفة لديكم ولا أحتاج أن أتكلم عنها بالتفصيل ؛ ولكن سندرس أسماء العبريين بالدقة إن شاء الله .

اللغة الآرامية لها لهجات ، وهي الآرامية القديمة ، والآرامية التي استعملها الفرس في دواوينهم ، وسميت عند العلماء المصريين بالآرامية الدولية وقد انتشرت الآرامية في بلدان الشرق عند العبريين والتدمريين والنبط ، فصارت اللهجة الآرامية لمدينة أرفا لغة للمسيحيين ثم سميت بالسريانية على الإطلاق .

حرقه وصلا فيها مخطوطات سريانية كثيرة . أما الآرامية التي كان يتكلمها اليهود
فاننا نجد لها في بعض أسفار العهد القديم ، وفي نصوص وجدت في مصر
وفي كتابهم المشهورين أي تلمود وترجوم . أما اللغتان التدمرية والبطنية
فقد بقيتا في النقوش فقط . وكان الزنادة الذين يسمون أيضاً بالصابئة
والمندعين يكتبون كتبهم الدينية بلهجة آرامية . والآن سنعيد وفي الامادة زيادة
ونقرر ان القسم الشمالي من اللغات السامية يشتمل على قسمين : القسم الشرقي والقسم
الغربي والاول الاكدي والثاني الاسكريدية والفينيقية والعبرية والآرامية بلهجاتها .

ننتقل الآن إلى القسم الجنوبي ، وهو يشتمل على العربية ، ولغات نقوش
بلاد العرب الجنوبية ، وكذلك لغات الحبشة . أما العربية فهي تكون هنا القسم
الشمالي ، بين اللغات الاخرى تكون القسم الجنوبي لان قرابة هذه اللغات أشد
من قرابتها للعربية ، وقد انتصرت العربية على كل اللغات السامية تقريباً ،
وحازت لغة المسلمين والمسيحيين واليهود في بلدان كثيرة . واللغة الفصحى
هي لغة المصحف الشريف ، ويحرص مجمع فؤاد الاول على المحافظة على صحتها .
ولكن توجد لهجات عربية جديدة كما تعلمون ، وقد أدرك علماء العرب
في الزمن القديم أن معرفة اللهجات تساعد في بحوثهم ، ولذلك جمعوا آثار
اللهجات العربية ، وان كانوا لم يعرفوا شيئاً عن اللهجات أو عن النقوش
أو الخربشات المنقوشة قبل الاسلام أعني اللهجات القريبة من اللغة الفصحى .
ونعرف منها الآن اللهجة اللحيانية والنجدية والصفوية واللحيانية نسبة
إلى بني لحيان . وقد كانت لهم مملكة في مدينة الحجر التي تسمى الآن بمدائن
صالح . واسم بني حمود معروف لديكم لأنه مذكور في القرآن الشريف ، وكانوا
يسكنون في الجانب الشرقي من مدائن صالح ، ونقوشهم قصيرة وتوجد فيها
أسماء الاعلام وأدعية نقشت أو خربشت في القرون الاخيرة قبل الميلاد
والقرون الأولى بعده . والنقوش الصنوية موجودة في بادية الشام في الحرة
التي تمتد من جبل حوران إلى الشرق أي إلى جبل الصفا وتمتد أيضاً إلى شرقه
وإلى جنوبه . ولهذا السبب سماها العلماء بالصنوية وقد خربشت برح أو سكنين
أو بحجر مرأس في أحجار بركانية وهي واضحة إلى الآن ، أنشأها العرب

في منازلهم بعد أن نصبوا الخيم ، وأخبروا بأسمائهم وبما فعلوا وبما حدث لهم ودعوا فيها أحياء لأصدقائهم وعلى أعدائهم ، وأحياناً أنبتوا فيها حقوق ملكياتهم . مثلاً حدث أن اجتمعوا وكان مع رجال أخى كاتب شيخ العشيرة فقال بعض الرجال للكاتب اكتب (لفلان بن فلان بن فلان) أو (لفلان ابن فلان بن فلان هذه الدار) والدار في لغتهم مكان السكن . أو (لفلان ابن فلان بن فلان وقرهنا بمعنى حرب والروم الرومانيون الذين كانوا يحكمون بلاد سوريا . ومرتين وجدت النص التالي (لفلان ابن فلان بن فلان وضرط) . الكلمة الأخيرة كتبها الكاتب هزلاً والمسكين الذي أملاه ما كان يعلم أن الكاتب يستهزئ به . وقد نسخت ونشرت حوالى ألف وخمسمائة من تلك النقوش بعد ما فككت مصانى كل الحروف وإن شاء الله سأطلعكم على بعضها في دروسى المقبلة .

•••

وحدث اننى لما كنت في بادية الشام سألتى أحد البدو عن معنى ما أكتب فقلت (أسماء أجدادكم) فقال لى هو (ما يصير العرب ما يكتبوا وما يقرأوا ، أجدادنا أحسن منا ؟) .

والزمن الذى نقشت فيه النقوش الصنوية نعينه من بعضها . فقد ذكر فيها تاريخ مثل (سنة حرب نبط) وهى سنة ست ومائة بعد الميلاد التى فيها تحارب الرومانيون والنبط وخربت فيها مملكة النبط . ومن ثا (سنة أربع وأربعين) وهى سنة مائة وخمسين بعد الميلاد لأن السنين كانت تحسب عندهم منذ حرب النبط . وفي نقوش عديدة ذكر اسم (أذينة) وكان أذينة ملك تدمر المشهور زوج زينب المملكة العظيمة وهى معروفة عند العرب بالزباء . والنتيجة أن العرب سمو أولادهم باسم الملك أذينة . ولذلك فإن النقوش التى ورد فيها هذا الاسم نقشت في النصف الثانى من القرن الثالث بعد الميلاد . وينبغى أن نذكر النقوش الصنوية التى وجدت في أماكن بعيدة عن الحرة . منها ما نقش على حجارة بعيدة عن الحرة قطعت خصيصاً لذلك .

ثم لغة نقوش بلاد العرب الجنوبية تشتمل على خمس لهجات أهمها
النعنية والسبئية . وهذه ائافعة متقوشة على الحجارة أو على أشياء نذرت للالهة .
وزمنها من القرن العاشر قبل الميلاد الى ظهور الاسلام ، وللقهوم أن أكثر
تلك النقوش وجد في بلاد العرب الجنوبية ، ولكن قليلا منها وجد في شمال
بلاد الحبشة ، وكذلك في سوريا ، وفي مصر ، وفي إيطاليا .

أما بلاد الحبشة فاهلها ساميون وكوشيون وإفريقيون أصليون ، ويلغ
عدد لغات سكانها أربعين تقريباً أصلها سامي أو كوشي أو إفريقي ، فقد حدث
أن ارتحلت عشائر عربية من جنوب بلاد العرب ققطعوا البحر الأحمر وسكنوا
في البلاد التي نسميها بلاد الحبشة ، وقد اشتق هذا الاسم من اسم عشيرة
(حبش) التي كانت من المهاجرين . ومن يخلصنا هنا م الساميون ولكن
سنرى في الدروس للقبلة عند كلامنا عن أسماء الأعلام الحبشية أنهم أخذوا
ألفاظاً وأسماء أعلام من الكوشين جيرانهم . إن الساميين عند الأحياس
كتبوا نقوشهم بالخط السبئي وباللغة السبئية أولاً ، ثم لفتهم الحبشية بحروف
سبئية : ثم اخترعوا خطاً خاصاً بهم مشتقاً من السبئي بدون حركات لكن
كتبوا به من الشمال الى اليمين . وفي عصور متأخرة أضافوا إشارات صغيرة
الى الحروف الصامتة لإثبات الحركات . ونرجح أن المبشرين المسيحيين
اخترعوا هذه الاشارات واليهم يرجع الفضل في سهولة قراءة الخط الحبشي .
وحدث هذا الاختراع في زمن ملك عظيم اسمه عيزانا (Ezānā) وهو الذي
تنصر في القرن الرابع بعد الميلاد . وقد نشرت نقشين له نقشاً وثنياً ونقشاً
مسيحياً ، وفي الأول قال الملك إنه ابن إله الحرب ، وإنه ذبح رجلاً وقرأ
لآله . وفي الثاني قال إن الاله قادر على كل شيء ثم ذكر اسم أبيه الصحيح .
ووجدت قطعتين من عملة للملك عيزانا في الأولى صورته وصورة الشس
والقمر وما رمز الوثنية . وفي الثانية صورة الصليب وهو رمز المسيحية .
واللغات الحبشية السامية تنقسم قسمين قسماً شمالياً وقسماً جنوبياً .

والقسم الشالى هو لغة (Tigre) ولغة (Tigrīna) والأولى أقرب
من الثانية للغة الحبشية القديمة التي هي لغة النقوش القديمة وهي اللغة الدينية

ولغة الكتب إلا أنه في تحرون الأخيرة صار الأحباش يستعملون اللغة
الأمهارية في كتب دينية ودينية لأن اللغة القديمة ، التي عندهم اسمها لسن
سكيز (Géez) ، ماتت كلفة للكلام قبل ألف سنة تقريباً .

والقسم الجنوبي هو اللغة الامهارية واللغة اهررية ولغة (trāṣṣe) . لكن
الأمهارية هي الآن أهم لغات الحبشة فهي لغة الحكومة والتجارة ، وهي
مقبولة في كل البلاد ونضيف هنا اللهجات الجديدة التي اشتقت من لغة قوش
بلاد العرب الجنوبية : وهي المهرى والشحورى والسقطرى ومع وجود
القراية بين العربية الجنوبية والحبشية بصدت تلك اللهجات عن اللغات الحبشية
الجديدة .

أما عوائد التسمية بالأعلام فسألتني عنها اليوم بعض ملاحظات عامة . ان أسماء
الأعلام تعلمنا تاريخ اللغات ، وصيغها ، وتفكير الأمم ، وأديانها ، وعوائدها ،
وتنقسم أسماء الأعلام أقساماً كثيرة . وهي أسماء مركبة ، وأسماء مفردة ، وأسماء
اسمية ، وأسماء فعلية ، وأسماء حالية ، وأسماء دينية ، وأسماء دينوية ، وأسماء
مكانية ، وأسماء زمنية ، وأسماء تخص أمنية أو فرحاً أو صفة أو دعاء ، وأسماء
معناها معروف للوالدين ، وأسماء معناها غير معروف لها سميت بأسماء رجال
مشهورين أو نساء مشهورات أو بأسماء أقرباء . وينبغي أن نضيف أسماء وطنية
وأسماء أجنبية .

١ — مثال ذلك : أسماء تخص تاريخ اللغة هي (وهب الله) و (عطية الله) .
كان الأكديون يستعملون فعل (nadānu) ، والعبريون يستعملون فعل (nāṭan)
والعرب والحش يستعملون فعل (وهب) وهو بالآرامية (ṣehab) أو مختصراً
يب (ṣab) . وعند أم كثيرة يقال إن الولد هبة الله . ونجد عند البابليين اسم
(Ašur-īdin) يعني وهب الاله الذي اسمه أشر . وعند العبريين نجد
اسم (Nathaniel) وعند الآراميين نجد اسم (Yahallāhā) ولكن عند
الصفيانيين يب ايل (Wahab-ēl) يعني وهب الاله . واسم (وهب الله) معروف

ولكن العرب كانوا يستعملون فعل (وهب) على الأغلب ، وذلك الى جانب فعل (أعطى) : ثم نسي فعل وهب في لغة العامة فقبل عطا الله وعطية الله . وأما تفكير الأئم وأديتها فستجد أمثالا عديدة لها عند الكلام عنها .

٢ — والأسماء المركبة ركبت من اسمين أو من اسم وفعل . مثلا (عبد الله) اسمان و (تَبَطَّ شرا) فعل واسم . وكذلك (جاع قلبه) وهو لقب . وأمثلة الأسماء المفردة (حسن) و (مجد) و (عمر) وهلم جرا . ولكن (عبد) مختصر من (عبد الله) لأنه إذا اختصر اسم ديني حذف اسم الاله وبقيت الكلمة الثانية . وإذا كان الاسم العلم مركباً من فعل واسم إله واختصر صار تفعل اسماً مثلا (Malak-el) عند الصفيين يعني ملك الاله إذا اختصر صار (مالك) أى ان فَعَّلَ تصير فاعل — والأسماء الاسمية معروفة قد ذكرنا منها حسناً ومعداً — والأسماء الفعلية والجملية كتأبط شرا غريبة عند العرب غير أنها توجد في الأسماء المركبة وهى كثيرة عند الاكديين . أنى قد سمعت اسماً (تمنوها) (Temanuohā) أى تمنوها لصبية وأيضاً (استكنينا) لصبية أخرى ولدت في بلاد السودان ، وهى لرجل أنجب سبع بنات فلما ولدت له الثامنة سماها (استكنينا) . وهذا الحديث بعينه سمعته في بلاد الحبشة . إذ رأيت صبية اسمها (أكل) (Akkel) ومعنى (Akkel) في لغتهم يكفى .

٣ — والأسماء الدينية هى التى ذكر فيها اسم إله أو التى اختصر من تلك الأسماء أو التى تخص صفات التنوى — والأسماء الدنيوية أنواع مختلفة مشتقة من النبات والحيوان وغيرها .

٤ — والأسماء المكانية تدلنا على الأماكن التى ولد الطفل فيها أو تشبه المولود بمكان مشهور مثلا رأيت بدويّاً في بادية الشام اسمه (غمر) لاعمراً لأنه ولد عند (غمر) وهو الغدير . وفي بلاد الحبشة الشمالية سمعت اسماً (gaudär) وهو اسم مدينة معروفة اسمها (Gondar) وسمى الوالد ابنه هكذا لى يصير مشهوراً . والأسماء الزمنية تشير إلى أن الولد ولد في وقت كذا وكذا . مثلاً جمعة ورمضان .

• — والأسماء التي تخص أمنية أو فرحاً أو صفة أو دعاء كما يأتي :

الأمنية: هي عادة أن يسمي الوالدان أن يعيش الولد زماناً طويلاً. مثال ذلك عائشة وعمر وعمر وعامر وعمر وعويمر وعمار وعمران ومعمّر. إنني رأيت بدوياً في جهة جبل حوران اسمه سكران، قتلت له اسمك سكران، لكن انت مش سكران . فقال معاذ الله . أبوي سمانى هيك من شان أكون سكران من دم الأعداء: وفي تلك الجهة رأيت أيضاً بدوياً اسمه (جلب الله) أى كلب الله فتعجبت فصار الناس يضحكون عليه . ولكن قال أحد الرجال لا تضحكوا سماه أبوه هيك من شان يكون أمين لله مثل الكلب لصاحبه . ويوجد أيضاً نافع وقناع وما اسماعيد. ومر وحفظل وما اسماء أحرار وتفسير هذه التسمية يظهر من قول شيخ عتيزة في جزيرة العرب الذي قال للاستاذ (Hess): أسماء عيذاننا وأسماءنا لأعدائنا . وأسماء القرح هي مثل . فرح وفرج . وفرجة وفارح وفرحان وفرج وفرجات . وأسماء الصفة مثل أراس وأذينة وأبجر . والأرجح أن الطفل الذي سماه أبوه بأراس كان رأسه كبيراً وأن الطفل الذي سماه أبوه بأذينة كان له أذن كبيرة ، ولأن أذينة كان اسم ملك مشهور سمي العرب أولادهم باسمه ، وأسماء الأدعية كانت تستعمل خاصة عند الأكديين ، وأمثالها (Bāl-simanni) يعني يارب اسمعني أو (Ili-naplissum) يعني يا إلهي انتفت إلى بالرحمة (Ili-amrannig) يعني يا إلهي انظر إلي .

٦ و ٧ — أسماء معناها معروف للوالدين وأسماء معناها غير معروف لها . وهذا ما يحدث مراراً ولكن كل اسم له معنى أصلي . لكن نسي الناس المعنى فسموا أولادهم بأسماء أجنبية معناها غير معروف لهم . فلما استولى الرومانيون على بلاد سوريا مثلاً صارت أسماءهم معروفة عند النبط وبخاصة اسم الامبراطور قيصر وكان اسمه الكامل (Gaius Julius Caesar) ولذلك يوجد (Gaius و Julius) في نقوشهم ، وفي القرون الأخيرة أخذ أهل سوريا ومصر أسماء من الفرنسية والانكليزية لا يفكرون في معناها .

وهناك اسمان أجنبيان شاعرا عند العرب أخنى (اسكندر) و(زنب) فقد عريا
 نهائياً . إن اسكندر مختصر من الاسكندر وهو اسم يوناني (Αλεξανδρος)
 (Alexandros) معناه (مانع الناس) ووطن العرب أن(ال) هنا أداة التعريف فقالوا
 اسكندر بدون الأداة . كما قالوا أستف وهو مشتق من(ἐπισκοπος) — (كلمة)
 يونانية معناها الناظر — فباللغة القبطية صارت (pus kup) لحذف العرب الباطنين
 أنها أداة التعريف القبطية للذكر . وأهل أوربا ما كانوا يعرفون أن
 الألف واللام أداة التعريف ولذلك يقولون مثلاً (Alcohol) ويضيفون الأداة
 للتعريف (der Alkohol, l'alcool, the alcohol) . ولكن كلمة
 (Alkohol) هي الكلمة العربية الكحل .

واسم زنب تاريخه غريب فقد كانت ملكة تدمر العظيمة التي خوفت
 قيصر وتمت أن تؤسس ملكة شرقية أقوى من المملكة القرية وهي تسمى
 في النقوش التدمرية (بت زنب) أي بنت زنب وفي النقوش اليونانية الموجودة
 في مدينة تدمر زنوبيا Zenobia Ζηνοβία ومعنى Zenobia في اليونانية تقريباً
 مثل عائشة . وهذا الاسم عرب فصار زنب . ومعروف أن الأمم الإسلامية غير
 العربية توجد عندها أسماء عربية كثيرة جداً وعادة لا يعرف الناس معاني تلك
 الأسماء . كلهم يعرفون أن العرب عديم أسماء وألقاب وكفى . ولكل واحد اسم
 وكنية وأما الألقاب فهي قليلة الورد . وهي كثيراً ما تكون هزلية أو مشتقة
 من لغة الأطفال مثل اسم (بيه) . وأحياناً يستعمل اللقب أكثر من الاسم
 الأصلي . وعند عشائر بلاد الحبشة الحالية يسمى كل ولد باسمين اسم مستعمل
 عند الرجال واسم مستعمل عند النساء ، والاسم المستعمل عند الرجال هو الاسم
 الصحيح الأصلي ويخاف الناس من السحر في استعمال الأسماء . لأن من يعرف
 اسم شخص يتسلط على ذلك الشخص ، ويعتقدون أن النساء ماهرات في السحر :
 ويخافون أيضاً من الجن الذين يملكون الأولاد ، ولكيلا يعرف الجن الاسم
 يسمون أولادهم مثلاً (سم ألبو) (sem alabū) معناه (ليس له اسم)
 أو (من نبلي) (men nebello) معناه (ماذا نسميه) ، وبذلك لا يكون للولد
 اسم مألوف عند الجن . وإذا مات ولد أو ولدان أو أكثر يستعملون أسماء

قيحة لطرد الجن وتغنيهم من الولود الحديث - مثلاً (خرا الضبع)
وكان في صيدا قبل ثمانين سنة تقريباً عائلة اسمها (خرا البقر) وهذا
الاسم على الأرجح سببه الخوف من الجن . وسعت اسماً في بلاد الحبشة
وهو (Gär-alabū) يعني (ليس له قيمة) وهذا الاسم أيضاً لطرد الجن .

ثم مسألة مهمة هي مسألة تصغير الأسماء . إن صيغة التصغير بالعربية
كما تعرفون تأتي على وزن فاعل : ولكن توجد أوزان أخرى مثل فاعول وفاعيل
وفاعول وفاعل ، ونجوز أن يصبح اسم التصغير اسماً حقيقياً لأن التصغير يضيع
معناه أو أن يكون للشخص اسم أصلي مثلاً ويستعمل التصغير للتلطيف فقط .
كذلك عمير وعيد وحنون أصلها التصغير ومن ثم استعملت كأسماء حقيقية .
ونجد اسم (Syllaus Συλλαιος) عند النبط في القرن الأول بعد الميلاد وتاريخ
ذلك الرجل عجيب . كان وزيره مك النبط ويتمنى أن يصير ملكاً نفسه ويعزل
ملكه . رحل إلى بيت المقدس ليزور الملك (Herodes) ويطلب (Salome)
أخت الملك للزواج ، ولكن الملك أراد أن يعقن الطاب الذي يريد ملكة
اليهود والنبط اليهودية ثم رحل إلى رومية (أي روما) يشي بملكه فلم ينتج .
واسم (Syllaus) بالعربية سلى ، وسلى مختصر من سليم . وسليم تصغير سليم .
وكذلك صار اسم علوبة وهو تصغير شاذ لهلي وهم اسم معروف في مصر .
لكن فطمطم وسلم تصغير فاطمة وسليمة تستعملان للتلطيف فقط .

وهذا ما كتبه الأستاذ (Hess) في كتابه عن أسماء العرب في جزيرة
العرب . قال ، إن الأسماء التي يسمى بها الأطفال عند الولادة كما يأتي :

١ — بحسب الحوادث التي حدثت عند الولادة . مثلاً مطر وهو ولد
في زمن المطر . وسنيطان لأنه أسقط أي ظل في رحم أمه اثني عشر شهراً .

٢ — بحسب حالة أمه النفسية مثلاً موهق (موهذز) لأن أمه طلق
قبل الولادة بمشرة أيام وكذلك اسم زعله ، والآن اسمحوالي أن أضيف
معلمين سمعتهما في بلاد سوريا . إني رأيت بدوياً في شرق الأردن اسمه (فلاح)

قلت له اسمك فلاح لكن أنت مش فلاح فقال لا لأننا ولدت لما فلاحوا
الفلاحين، وفي دمشق الشام سمعت عن عائلة اسمها (ظلمتني) وهذا هو اسم جدها
سمى بهذا الاسم لأن أمه كانت تحتضر بعد الولادة فقالت للمولود ظلمتني
نسمى بذلك .

٣ — مما قال الأستاذ (Hess) بحسب وقت الولادة . مثلاً ريمضين لمن
ولد في شهر رمضان . ومحارب لمن ولد في زمان الحرب .

٤ — بحسب مكان الولادة . مثلاً إمفيد اسم صبية ولدت في النفود .
ووادى لمن ولد في وادي . ورمشان لمن ولد عند الرميث وهو غدير ، وبريدة
لصبية ولدت عند مدينة بريدة .

٥ — بحسب صفة جسم المولود . مثلاً إجليمد لمن منظره كمنظر جلود
أي حجر مدور . وخشم سمي هكذا لأن أنفه كان كبيراً . وجريذي لمن
كان صغيراً وأحمر كجرذون وهو نوع من الفيران .

٦ — يشير الاسم الى تمني الوالدين . مثلاً جمل (في لفظهم Gimel)
إذا تسم الوالدان أن يكون الولد قوياً مثل الجمل . وكليب (في لفظهم
تسليب) لكي يكون الولد كاسراً .

٧ — على أشياء أو آلات وسبب هذه التسمية ليس بظاهر مثلاً دند
وبكرج معناها إبريق (وانظنون أنها فائدة لطرد الجن) .

٨ — بحسب أسماء مشتقة من أسماء أولاد قد ولدوا أو على اسم
مشتق من اسم الأب . مثلاً ماطر كان له أخ أمطيران وأخت ماطرة .
وشده (Sedde) التي ولدت في نهار شديد . كانت لها أخت (Sedârle) .
ولعجب كان أخ اسمه عجب وأخ اسمه عجاب .

ورجل اسمه عايط سمي ابنيه عوض وعواض . وبنت عبيد كان اسمها
عبيده ولكنها ما كانت عبده بل سميت بهذا الاسم لأنه يشابه اسم أبيها .
وأحياناً يغير اسم شخص على حوادث جرت له أو على صفة ظهرت فيه .
مثلاً أخو موهق سمي بناجي بعد أن نجى من مرض شديد فعبّر هذا اسمه

المحقق وبنت شيخ عشيرة بني عتيبة التي اسمها أميندييه سميت بالعاتى لتفخرها .
هذا ما قال الأستاذ (Hess) . .

وفي آخر هذه المقدمة سنتكلم عن أسماء القرابة وقرابة الأسماء .
إن أسماء القرابة المعروفة مثلاً أب وأخ ووليد وعم وخال وتوأم وهي
معملة عند بعض الأمم السامية كالأسماء أعلام . وعند الصنوبيين نجد أسماء
مثل بآيه وكعمه وكخاله . وقرابة الأسماء تصدر من القرابة الطبيعية .
وهي ثلاثة أنواع : القرابة الاشتقاقية والقرابة التحوية . والقرابة المعنوية .
أمثال القرابة الاشتقاقية كما يأتي : كان حسن وحسين أخوين وكذلك عند
أهل بلاد حوران ساري وسراي ، هادي وهادي ، سيوساير ، تيم وتنام ،
شطر وشنيطر ، عمار وعمر ، ماشي ومشاي ، شلال ومشلال ، ديب ودوب
ودباب وديبان ، صالح وصويلح ومصليح ومصليح وعند العرب في الزمان القديم
كان ضب ومضب وحسل أبناء معاوية بن كلاب ولذلك سمى هو بضباب .
القرابة التحوية نومان :

١ — تشابه صيغة اسم الابن أو النسب صيغة اسم الأب أو النسب ،
مثلاً أسماء الخلفاء العباسيين وهي التوكل والمتفد والمستمع وهلم جرا .

٢ — بالأسماء المركبة عند أقرباء أو عند ملوك أو عند سلاطين في بلاد
خاصة يوجد جزء يشابه جزءاً . مثلاً أسماء السلاطين القويدين في أفغانستان
وفي هندستان كانت كلها مركبة من كلمة الدين وكلمة ثانية . وفي أسماء
ملوك الحبشة المركبة توجد كلمة أسكد (asged) أي أخضع وكلمة ودم
(wedem) أي القفر مع كلمة أخرى .

والقرابة المعنوية توجد في أسماء يشابه معناها معنى اسم الأب أو النسب .
قد سمعنا أن ضباً وحسلاً كانا أخوين وكذلك كان سحيلي ابن ضيب كما أخبرنا
الأستاذ (Hess) .

بقي الآن أن أذكر أوزان تصغير التصغير . (إن قرأت في نقش يوناني موجود
في سوريا اسماً وهو (Mouabavoc) وتعجت منه . ثم استعجت أن أصل

هذا الاسم هو اسم عربي أعني (منقذ) وتصغير (منقذ) هو (منقذ) ثم أضيف إليه ألفنون وهي أداة التصغير عند بعض الساميين ، فقلت ان (ا ب ي ن) في النقوش المصنوعة قراءتها (أيان) وهو تصغير لتصغير . ويستعمل وزن فميلان كثيراً عند عرب نجد وبأدب الشام في أيلنا . وفي اللغة السريانية نجد اسم رجل (Ahoṣonā) ، وفي تلك اللغة أنواو — سين ، وأنواو — نون تشيرا إلى التصغير ، ولذلك ترجم (Ahoṣonā) بالأخيان لأن الألف في آخر الكلمة هي لأداة التعريف في اللهجات الآرامية . أما في لغة (Tigrē) عند عشار الحبشة الشمالية توجد تصغيرات مضاعفة ومثلثة ومربعة . مثلاً (وكت) عديم الصبغة وتصغيرها (أو وليت) (walētat) أو (وكتبت) . ويجوز أن يقال (walatetataritṭy walatetataritṭy , walētatitṭ) ولكن هذه الصيغ عادة لا تشتق من الأعلام .

نتقل الآن إلى أسماء الأكديين . وهي ترجع إلى أزمان متفرقة ، أي من زمن الأكديين القدماء والبابليين والآشوريين القدماء والمحدثين .

والآن بدأ باخديث عن وقت التسمية . إنه كان الأب وأحياناً قليلة الأم يسمى أو تسمى انونود بطله عادة ، ويظهر هذا مما ذكرت من أسماء الأطفال وأحياناً ذكر أطفال بدون عم والمضنون أن الأولاد الذين عيّد . ذكرت أسماءهم أم أولاد الأحرار ، والأولاد الذين لم تذكر أسماءهم أم أولاد ولكن يظهر من الأسماء التي معناها (أشنى الله) أو (نجى الله) ان تلك الأسماء لم تسم عند الولادة بل بعدها بأيام . وأما الألقاب فتوجد أيضاً عند الأكديين ويجوز أن الألقاب صارت أسماء حقيقية عند بعض الناس . كما قلنا سابقاً . ولكن أسماء مثل (Immeriya) يعني نعيمتي و (Sēlebūtung) يعني نعيملي ليست باللقاب اسمعلت عوضاً عن الأسماء الأصلية بل أسماء أعلام بعضها أطلقت عند الولادة . وكذلك الأسماء التالية (Sarrīqu) أي أحول و (Nubhuru) أي شخار و (Sudduru) أي رماش و (Uznānu) أي واسع الاذن و (Quqqadānu) أي رأس هي أسماء سمى بها الطفل عند ولادته .

وأما (Sukkuku) أى أخرس و (Sumālān) أى أيسر أو أشول فالظنون أنهما سميا بعد ما عرف أن أولهما لم يتكلم والثاني كان يستعمل اليد اليسرى . ولذلك هذان الاسمان القاب أبدلت من الأسماء الأصلية . وأما الأسماء المختصرة أو المصغرة فقد كانت تستعمل أحياناً كما سزاها فيها بعد . وبعض هذه الأسماء أصلي وبعضها تصغير الأسماء الأصلية ويجرى استعمال الأصلي والتصغير في نص واحد . وبعض الأعلام قد عرف عند الناس واختارها الوالد وبعضها اخترعها وتجد عندهم ما يعرف اليوم باسم — موضه —

إننا قسم الأسماء الأكديّة الى أربعة أقسام بحسب المتكلمين : والقسم الأول هو قول الأب أو الأم ، والقسم الثاني قول الاخوة ، والقسم الثالث قول الطفل وهو قول مظلون ، والقسم الرابع ما هو قول أشخاص معينين بل أقوال عامة . مثلاً قال الأب (Ilu-ibniisu) يعنى خلقه إلهه . وقول الطفل المظلون (Bēli-ibnianni) يعنى خلقتني ربي . وقول الأب (Ilu ibbiēu) يعنى سماه إلهه . وقول الطفل (Ili-ibbanni) يعنى سماني إلهي ومثل القسم الرابع (Aua-Sin-taklāku) (Takil-ana-ilišu) يعنى يتوكل على إلهه وقول الطفل (Bēl-tani) يعنى توكلت على سن « وسن اسم إله القمر عندهم » وقول الاخوة (Bēl-tani) يعنى سيدتنا وقول الأب (Bēl-sunu) يعنى سيدتهم . وهو اسم صبية وسمت عند فلاحي مصر (سهم) و (ست أبوها) و (ست البيت) و (ست العيلة) و (ست الكي) و (ست الأهل) وعند عشيرة حبشية في جنوب البلاد (Settom) وكلها أسماء بنات . ونعتقد أن هذه التسمية عادة قديمة جداً . وبالأكدية قول الاخوة (Aḥātani) يعنى أختنا وقول الأب (Aḥāsunu) أى أختهم . ويوجد في أقوال الأطفال الفرق التالي . إذا كان الاسم مركباً وجزؤه اسم إله أو إلهة مثلاً يافلان (Simanni) أى اسمعني أو يافلان (rēmanni) أى إرحمني ذكر اسم إله عند أسماء البنين واسم إلهة عند أسماء البنات . والتمييز بين قسمين كبيرين القسم الأول فيه أقوال الأب والاخوة . والقسم الثاني فيه أقوال الأطفال . وأما القسم الذي فيه أقوال أشخاص غير معينين فهو يشابه أحياناً القسم الأول الكبير وأحياناً القسم الثاني الكبير .

إن الكلمات الموجودة في جزء من الأسماء المركبة والتي هي أسماء القرابة هي (māru) و (binu) و (aplu) ومعناها كلها بالعربية ابن . وأما (māru) و (binu) فاستعملتا قليلاً، وكلمة (aplu) استعملت أكثر . ومن هذه الكلمات أيضاً (sumu) و (zēru) و (aḥu) و (kēnu) . و (sumu) معناه اسم و (zēru) معناه زرع أو ذرية و (kēnu) معناه صحيح . وإذا وجدنا (sumu) في جزء الاسم فمعناه أن الإله وهب اسماً للوالد أي وارئاً وكذلك (zēru) أي ذرعاً أو ذرية و (aḥut) يعني زاد أخاً، و (kēnu) يعني وهب ابناً صحيحاً .

وأسماء الآلهة الموجودة في جزء من الأسماء المركبة هي أكثر من عشرين ولكن نذكر الآلهة الآتين فقط : (Anu) وهو إله البرق و (En) وهو إله السماء و (Banitu) وهي إلهة و (Bēl) و (Bēlit) وهما بالعربية بعل وبعلة . أما معناها رب وربة أو سيد وسيدة ، وكذلك (Dagan) وهو إله معروف أيضاً عند أهل كنعان أي فلسطين و (En) وهو إله الدنيا التحتانية واشتق اسمه من لسان الشمينيين و (Ištar) وهي إلهة العشق معروفة ، كان العبريون يسمونها (Aštoret) ولكن عثر هو إله السماء عند أهل بلاد العرب الجنوبية وأهل الحبشة وحتى الآن يسمى السماء بلغة (Tigrē) بصتر وكوكب اشتر وعثر الزهرة ونذكر أيضاً (Marduk) و (Nergal) و (Sin) و (Samas) .

وتوجد كلمات (ilum) يعني الإله و (ili) يعني إلهي و (ilāu) يعني إله و (ilā) يعني الآلهة في أسماء الأكديين و (ilā) صيغة بائلة و (ilāni) كان جمع (il) عند الآشوريين . قيل مثلاً (Arad-ilā) يعني عبد الآلهة . و (Ibūti-ilāni) يعني الآلهة موجودة . وكثيراً ما ذكرت أسماء مدن أو معابد يعبد فيها الآلهة عوضاً عن ذكر الآلهة أنفسهم .

ومسألة تخص النحو هي مسألة الناحي والمستقبل واسم الفاعل والمفعول والمخاطب والمخاطب والغائب . وسنذكر أمثالا في الدروس المقبلة . أما الفرق بين المخاطب والغائب فهو يظهر من الأسماء المذكورة أعني (خلقى ربى) و (خلقه إله) والمخاطب أو المخاطبة نجدها في أسماء الأعلام التي يخاطب فيها الآلهة .

وَأما اختصار الأسماء للركبة فبلى أنواع :

١ — حذف اسم الآلة مثلا (Nergal-abā-iddin) ، يعنى وهب
(Nergal) أبا صار (Abā-iddin) يعنى وهب أبا . أو (Warad-Ištam)
يعنى عبد (Ištam) صار (Wardum) يعنى لعبد .

٢ — حذف جزء من ثلاثة أجزاء مثلا (Šamas-abā-iddin) يعنى
وهب إله الشمس أبا صار (Šamas-iddin) .

٣ — حذف اسم الإله فصار الفعل المبغى اسم الفاعل أو للمفعول مثلا
(Nergal-nūšēzib) يعنى نبى (Nergal) صار (Sūzubu) يعنى المنجى .

وبالأسماء المختصرة توجد أيضاً أدوات التلطيف وهى ياء محركة بالفتحة
و (Aram) أو (Yatum) والألف المدودة و (ūru) و (Yūru) . إتسا
سنجد أمثالا فى اللدروس المقبلة وما قوله هنا هو إن هذه أدوات فى أسماء
مركبة كانت تضاف إما الى الفعل وإما الى الاسم مثلا (Šamaša) هو تصغير
(Šamas-iddinam) أى وهب إله الشمس أو تصغير (Šamas-bāni) .
أى خلق إله الشمس . واختصرت الأسماء المركبة أيضاً بحذف اسم الإله
وجزء آخر منه مثلا (Nabū-nādin-sumi) يعنى الإله (Nabū) واهب اسم
أى ندية صار (Nādin) فقط . أما اسم الإله فالمحافظة عليه بدون جزء آخر
للإسم قليلة جداً .

إذا اختصر اسم علم حذف اسم الإله فحفظ على الجزء الآخر المختصر
أو غير المختصر أو بأدوات التلطيف وأحيانا أبدلت كلمة (Šarru)
يعنى الملك بين اسم الإله مثلا (Šarru-iddin) أى وهب الملك عوضاً
عن وهب الإله وهذه العادة إشارة الى تأله الملك . ولكن قبل أيضاً
(Nabū-šarra-ilni) يعنى خلق الإله نبى الملك .

وأما أسماء اعلام النساء فيتميز بين أسماء نساء العامة والكاهنات اسم
(أمة الإله) اسم يستعمل عند من جميعا ولكن اسم (طليها الإله) يخص الكاهنات .

والآن سنذكر أسماء الأعلام الأكديّة في أقسامها .

القسم الأول

أسماء أعلام مجليّة خاصّة — باب أقوال الأب والاختوة

فصل أسماء التحيّة الننيويّة

قال الأب (Tulid-šamši) يعني ولدت شمسي و (Tulid-danam) يعني ولدت قوياء ، والتي ولدت هي الأم طبعاً .

وقال الأب أيضاً (Awilumma) يعني أنه رجل و (Kakid-dadu) يعني ظهر المحبوب و (Tikud-appašu) يعني ظهر أخته .

وهذا هو اسم غريب سمى به الطفل ، لأنه عند الولادة ظهر الرجل أولاً ثم الجسم ثم الرأس وهذه هي ولادة صعبة ولما تمت فرح الأب فقال : ظهر أخته .

وقال أخو المولود أو قالت أخته (Arši-ah) أو (Aḫa-arši) أو (Aḫam-arši) كلها بمعنى أتناي أخ و (Aḫu-nūri) يعني الأخ هو نوري . و (Atcama-aḫi) أو (Aḫua) يعني أنت أخي وقيل أيضاً (Aḫu-illikam) يعني جاءني أخ أو الأخ .

ونجد قول الاختوة أو الأخوات في الأسماء الآتية : (Aḫam-nirši) أي أتناأ أخ و (Aḫa-nuto) أو (Aḫam-nuta) أي وجدنا أخاً .

وإذا قيل (Maannaḫu) و (Maannaḫi) أي من هو ومن هي فشكوك في معناها . وأظن أن تفسير هذين الاسمين كتفسير الاسم الحبشي (Men-nebelko) أي ماذا نسميه ، وهذا الاسم لطرود الجن لكيلا يعرفوا اسم المولود .

فصل أسماء التحية الدينية

يشتمل هذا الفصل على أسماء الأعلام التي حثي بها النونود وخوضب بها إليه .
قال الأب أو الأخ أو أوتة الأخ (Marduk-kasid) أو (Sin-kasid)
أو (Il-kasid) أو (Ašur-kasid) : يعني يامردك إنه ظهر ويسن أي يابنه القمر
إنه ظهر ويابنه إنه ظهر وبأ. (Ašur) إنه ظهر وحرف (ennum) : أو (ennam)
على الأرجح معناه كعني حرف إنه بالعربية ولذلك أسماء الأعلام التالية :
(Samaš-ennam Ennam-Sin, Ennam-Marduk, Ennum-Ištar)
و (Ašad-ennam) معناها إنه هو يا إشتري وإنه هو يامردك وإنه هو ياسن
ويابنه الشمس إنه هو وبأ أدد إنه هو .

فصل أسماء التحية التي يشك فيها

نذكر منها الأسماء الآتية (Mannu-iqbi) يعني من قله و (Mannu-iqabbi)
يعني من يقوله و (Minu-legabi) يعني ماذا أقول . وقال العلماء إنها مناداة
التعجب . ولكن أظن أنها أيضاً مثل الأسماء الخبيثة ماذا نسبه وليس له اسم
أي لطرد السحر . وأما أسماء (Baši-ilum) و (Ibašši-ilām) يعني الإله
موجود والآلهة موجودة ، فقبل إنها لصحية المولود أو لحد الآلهة قائلها
الأب فرحاً عند الولادة وقيل أيضاً أنه سمي الأولاد بهما بعد ما شفي الولد
أو نجى من خطر .

فصل أسماء أعلام الحد

إننا نجد في هذا الفصل :

١- الأسماء التي معناها أن المولود عطية الآلهة . ومنها التالية :

: قال الأب (Ili-iddinam) أي أعطاني الإله . و (Sin-iddinam)
أي أعطاني إله القمر . و (Iddinūnim) يعني أعطوني (أي الآلهة) .
وتوجد أيضاً أسماء الآلهة (Bél) و (Nabû) و (Nergabi) في أسماء مشابهة
وفي الزمن البابلي القديم استعمل فعل (qānu) بمعنى وهب . مثال ذلك قول

الأب (Sin-iqīšam) يعني وهبني إله القمر و (Iqīšūni) يعني وهبوني (أى الآلهة) . وفي الأسماء المركبة من ثلاثة أجزاء توجد كلمات (Šuma) يعني اسماء أى وارتنا و (zēra) أى زرعاً أى ذرية و (apla) أى ولداً . مثال هذا قول الأب (Adad-šuma-iddina) معنى أعطى أدد وارتنا و (Ištar) أو (Marduk) أو (Nabû) و (Šuma-iqīša) أى وهب وارتنا و (Bēl-zēra-iqīša) معنى وهب الرب ذرية (Sin-apla-iqīša) معنى وهب سن ولداً وقول الأخ : (Enlil-aḥam-idinnam) معنى أعطاني الإله الذى اسمه (Enlil) أcha . و (Marduk-nadin-aḥi) معنى (Marduk) معطى أخ و (Nabû nadin-aḥi) معنى نبو معطى أخ وإذا قيل (Ili-aḥi-iddinnam) معنى أعطاني إلهي أخوة و (Sin-aḥi-idinnam) معنى أعطاني سن أخوة فهو قول الأب أو الاخ ، ولكن قيل هكذا بعد ما ولد ولدان أو أكثر .

٢ — ونجد أيضاً أسماء معناها أن الآلهة يخلقون المولود مثلا قول الأب (Ibni-Ea) معنى خلق الإله الذى اسمه (Ea) و (Išū-ibnišū) معنى خلقه إلهه . وقول الولد (Bēli-ibniani) معنى خلقني ربي و (Ili-ibniani) معنى خلقني إلهي . ولكن اذا قيل (Ili-ibni) معنى خلق إلهي فهو قول الأب أو الولد وقول الأب (Marduk-šuma-ibni) معنى خلق مردك وارتنا (Šumaš-zēra-ibni) معنى خلق إله الشمس زرعاً . وقول الأخ أو الاخوة (Marduk) أو نبو (Nabû) أو (Nergal aḥa-ibni) معنى خلق أcha . وقول الأب أو الاخوة بعد ما ولد ولدان أو أكثر (Nabû-aḥi-ibni) معنى خلق نبو أخوة .

٣ — أن أسماء الأعلام التى معناها أن الآلهة يسمون الولد ففسرها صعب لأننا لا نعرف كيف فكر الاكديون في أصل هذه التسمية . وهذه الأسماء أيضاً من قول الاب أمثالها (Enlil-šuma-imbi) معنى سمي الإله الذى اسمه (Enlil) الاسم . و (Sin-šuma-izkur) معنى ذكر سن الاسم و (Išū-ibbišū) معنى سماه إلهه . و (Sin-izkur) معنى ذكر أى سمي سن . و (Adad) أو (Bēl) أو (Nabû-šuma-iškun) معنى أثبت الاسم .

وأما أسماء (Adad-šuma-irīš) بمعنى طلب أدد الاسم و (Sin-šuma-irīš) بمعنى طلب سن الاسم فتصيرها إما أن الاله سعى الاسم وإما طلب وارثاً .

٤ — نجد صيغ كلمة (Kēnu) ومعناها صحيح في بعض أسماء أكديّة مثلما (Marduk-šuma-ukīn) و (Isar-šuma-ukīn) و (Nabû-šuma-ukīn) و (Nabû-šuma-ukīn) و (Samaš-šuma-ukīn) و (Nabû-zēra-ukīn) وكلها بمعنى أن الآلهة خلقوا ذرية صحيحة وكلها أقوال الأب . وكذلك أيضاً (Nabû-irīšaya-ukīn) بمعنى صحيح نبو أساسى والأساس هنا كناية عن الولد .

٥ — وفي بعض الاسماء عبر للاكديون عن فكرهم بأن الآلهة طلبوا ولادة الولد . ومنها قول الأب (Sin-apla-irīš) بمعنى طلب سن الولد و (Adad-irīš-irīš) بمعنى طلب أدد أساسى ومنها أيضاً أقوال الاخوة التي فيها كلمتا (apa-irīš) أى طلب أبا وأسماء الآلهة الذين ذكروا فيها وهي و (Sin و Ea) وغيرها .

٦ — وقيل أيضاً إن الآلهة يوجدون الأولاد مثلما (Nabû-šuma-ušabši) و (Nabû-zēra-ušabši) بمعنى أوجد نبو وارثاً . و (Bēl) أو (Nabû) أو (ušabši Nergal) بمعنى أوجد الرب وأوجد (Nabû) وأوجد (Nergal) وهؤلاء الأسماء أقوال الأب وقول الاخوة (Bēl-apa-ušabši) بمعنى أوجد الرب أبا . وقول الأب أو الاخوة (Bēl-apa-ušabši) بمعنى أوجد الرب إخوة .

٧ — وإذا ولد ولد ثان استعملت صيغة (išni) أو (uštašni) معناها ثنى وقيل (lišni) أى ثنى إلهى و (Uštašni-ilum) أى ثنى الاله . وهنا هو قول الأب .

فصل الأدعية

إننا نجد عند الأكديين أسماء معناها أدعية . والواقع أن الأب أو والدين دعوا الإله قبل الولادة أن يعطيها مولوداً فبعد الولادة صار هذا الدعاء اسم علم للمولود . مثلاً الأسماء التالية :

أقوال الأب (Šumu-libāi) بمعنى فليكن وارث و (Šumi-libāi) فليكن وارثي و (Ea-zēra-šubāi) بمعنى يا إله الذي اسمك (Ea) أوجد ذرية أي وارثاً و (Adad-Šubāi) بمعنى يا ادد اوجد و (Nabû-šubāi) بمعنى يا نبو اوجد و (Nabû-lû-mā-rda) بمعنى يا نبو لو كان ولدي و (Adad lû-zērum) يا ادد لو كان ذرية .

وأقوال الأخوة : (Sin-aḫa-šubāi) بمعنى ياسن أوجد أخاً و (Nabû-aḫa-rēman) بمعنى يا إله الشمس هب لي أخاً . و (Aḫa-larāi) بمعنى لو أتاني و (Lû-aḫa) بمعنى لو كان أخ و (lû-aḫue) بمعنى لو كان لي أخ . وأحياناً دعا الأب عند الولادة أن تكون الولادة سعيدة مثلاً (Ana-šamšim-tiḡi) بمعنى فليخرج إلى الشمس . و (Ana-nūr-šamšim liḡi) بمعنى فليخرج إلى نور الشمس . و (Ana-nūr) Sin-liḡi) بمعنى فليخرج إلى نور القمر .

فصل التمنى

إن أسماء الأعلام التي فيها تمنى لأنواع . توجد التمنيات لسلام الاولاد وصاحب العبد والملك والمدينة والمعبد .

والآن نذكر أولاً التمنيات التي تخص الاولاد . مثلاً قول الأب (Lišlim-kīnum) بمعنى سلم الصحيح و (Enlil-šallim-aḫa) بمعنى يا إله الذي اسمك (Enlil) سلم الولد . وقول الأخ (lû-šallim-aḫa) بمعنى يا إله سلم الاخ . وقول الاب أو الاخوة (Nabû-aḫa-šallim) بمعنى يا نبو سلم الاخوة .

وأقوال الأب (Libluṭ) أو (Lubalaṭ) يعني فليكن بصحة و (Samaḥ libluṭ) يعني يا إله الشمس فليكن بصحة وقول الاخوة (Nabû aḥa-ballit) يعني يا نبو أعط الأخ صحة وأقوال الأب أو الأخوة (Nabû-balliṭau) يعني يا نبو أعطه الصحة و (Aššur-aḥḫē-ballit) يعني يا أشور عاف الاخوة و (Nabû-aḥḫē-ballit) يعني يا نبو عاف الاخوة وقول الأب (Edu-lišir) يعني فلينجح الوحيد أى فليعط يساراً و (Adad-šumu-lišir) يعني يا أدد فلينجح الوارث و (Nabû-zēru-lišir) يعني يا نبو فلينجح الزرع أى الذرية و (Aššur) أو (Bēl) أو (Nabû) أو (sin lišir) يعني يا أشور أو يارب أو يا نبو أو يا إله القمر فلينجح . وقول الاخوة (Šiṣir-aḥa) يعني يسير الأخ .

وقول الأب (Libûr) يعني فليفرح و (Libûr-kinu) يعني فليفرح الصحيح و (Nabû-šumu-libûr) يعني يا نبو فليفرح الوارث . وقول الأب (Sin-tabni-šukil) يعني يا إله القمر خلقت فأكمل . وكذلك (Ligdesšir) فليكن . ويوجد التثنية لعمر طويل في الأسماء الآتية (Enlil-šum-libbir) يعني يا (Eulil) فليكبر الوارث في السن (Liltabrig) يعني فليكبر في السن . أو (Liltabir-Samaḥ) يعني فليكبر في السن يا إله الشمس . وكان اسم ملك من ملوك بابل (Nabû-kudurri-ušur) وهو مذكور في أسفار العهد القديم . فسر العلماء يا نبو احم اجد اى حد البلاد لأن كلمة (Kudurru) معناها الحد في بعض النصوص ولكن رأى الاستاذ (Ungnad) ان كلمة (Kudurru) و (aḥa) توجدان بمعنى واحد ولذلك معنى اسم الملك يا نبو احم الابن أو الوارث . ومثل آخر (Sin-tabni-ušur) يعني يا سن خلقت فاحم وقول الاخوة (Nabu-aḥa-ušur) يعني يا نبو احم الاخ . وقول الاب أو الاخوة (Bēl-aḥḫē-ušur) يعني يارب احم الاخوة . ونذكر هنا اسماً مشكوكاً فيه وهو (Išallia-ilum) ترجمته على الأرجح يثلت الاله ولأننا قد سمعنا (Iāni-ilu) و ترجمته نى الاله أى وهب ولداً ثانياً نستنتج أن معنى يثلت الاله هو يهب الاله ولداً ثالثاً بعد ما ماتا اثنان .

باب أقوال الآب أو الولد أو غيرها

إنه مشكوك أحياناً في قائل هذه الأسماء وأما معناها فيشابه معنى الأسماء التي يشملها الباب السابق .

فصل الشكايات

إنه غريب أننا نجد شكايات في أسماء الأعلام، ولكن قد سمعنا أسماء مثل موحق وزعله من نجد وظلمتى من دمشق الشام وعند الأكديين توجد أسماء كثيرة يشك فيها أو يتوحدون فيها . وسبب هذه الشكايات أحياناً معروف وهو إما الحوادث التي حدثت قبل الولادة أو عند الولادة أو بعد الولادة وإما حالة الناس النسبة وأحياناً لا يعرف السبب . مثال ذلك . قول الآب أو الولد (Ad-mati-ili) يعنى الى متى يا إلهي (Am-meni-ilu) يعنى لماذا يا إلهي . و (Imati-arumar) يعنى متى سأرى . وقول الولد (Anah-ili) يعنى تعبت يا إلهي وقول الآب (Inah ilum) يعنى تعب يا إله وقول الولد (Il-wēdāku) يعنى يا إله أنا وحيد وقول الأم (Il-wēdima) يعنى يا إله هو وحيدى . وتوجد جمل مثل الجمل الآتية (Arni-ul-Idam) يعنى لا أعرف خطيئتي . و (Minu-ahṭi) يعنى ماذا خطئتي و (Mina-ahṭi-ana-ili) يعنى ماذا خطئتي على الإله . و (Ali-tukulti) يعنى أين توكلتى . و (Lilnad-ili) يعنى ليعلمه إلهي .

وتوجد بين هذه الأسماء أدعية قد ذكرنا منها (Ili-napisam) يعنى يا إلهي التفت إلى بالرحمة و (Ili-amranni) يعنى يا إلهي انظر إلى . وقول الآب (Rēnšu-ilu) يعنى ارحم يا إله وأما قول الولد فهو Ili-rēmanni يعنى يا إلهي ارحمنى و (Ganiul-Sin-lūmur) يعنى فلا ترى نعمته سن . وكذلك الأسماء المركبة من كلمة (Silim) يعنى سالم واسم إله مثل (Aššur) أو (Adad) أو (Šamaš) أو كلمة (ilu) . وقول الولد (Šamaš-šūzibanni) يعنى يا إله الشمس نجنى . وقول الآب أو الناس (Šamaš-qātsu-ṣabat) يعنى يا إله الشمس امسك من يده . و (Lippuṣ-illum) يعنى فليتنفس يا إله .

ومن كل الأسماء التي تخص العدل أو الحق وهو بالأكدية (dīna) والتي تخص النور تذكر منها التالية فقط (Ištar-dīna-ēpā) يعني يا (Ištar) أقيم عدلا و (Šamaš-dīni-ēpā) يعني يا (Šamaš) اوجد لي حتى وقول الولد (Nabū-nūrka-lāmur) يعني يا نبو فلا ترى نورك. وفي بعض الأسماء يدعى الولد أن لا ينجبل أي أن لا ينجبله الاله مثلا (Ar-abāq-iī) يعني لا أخجل يا ألهي و (Lā-rubāšami-Adad) يعني لا تخجلني يا أدد.

وفي أدعية أخرى يدعى الآلهة أن يطلوا الصحة أو العافية أو القوة أو الكفاة أو الثروة أو أن يقتلوا الأعداء. مثال ذلك قول الولد (Bēl-šullimanni) يعني يا رب اعطني الصحة (šullim) هي كلمة سلم العرية ولكن (šullim) هنا تخص الصحة أو العافية. و (Aššur-da"innanni) يعني يا آشور قوتي و (Marduk-qīšanni) يعني يا مردك كافني. و (Šušranni) (Marduk) يعني اعطني الثروة يا مردك. و (Nabū-nēr-dābibi) يعني يا نبو أنحر عدوي.

فصل أسماء الحمد

هذه الأسماء يحمده الآلهة لأن رأى الولد أو سيرى الاله أو نور الاله أو لأن الآلهة سلموا الولد أو عافوه أو نجوه. وأحيانا هذا الحمد قول الولد وأحيانا قول الوالدين أو الناس. ومعنى الجملة رأى الولد الاله هو على الأرجح أن الاله سمع الدعاء. مثال ذلك: قول الولد Amur-Sin يعني رأيت إله القمر و (Amur-ilūsu) يعني رأيت الهوته و (Amur-dannūsu) يعني رأيت قدرته و (Sin-nawir) يعني نور إله القمر. وقيل أيضاً (Bēlit-erēša) يعني هلت لي الربة (Šarrat-erēša) يعني هلت لي الملكة (والملكة هنا الالهة) ثم توجد كلمة (ušallim) تعني سلم وكلمة (uballit) تعني طاف مع أسماء الآلهة وكذلك كلمة (išme) تعني سمع مع أسماء الآلهة مثلا قول الوالدين أو الناس (Bēl-ušallim) أي سلم الرب و (Uballiṣu-Marduk) يعني مردك عافاه و (Ištar-išmēšu) يعني سمعته (Ištar) و (Išme-Adad) يعني سمع أدد وقول

الولد (Bēli-išmeanni) يعني بمعنى ربي وقول الوالدين أو الناس (Nabū-ušēzib) يعني نجي نبو . وتوجد أسماء مثل (Ili-imnanni) و (Sin-imnanni) يعني أحبني إلهي وأحبنى إله القمر .

فصل أسماء التوكل

وهي (Aqāl-ana-Marduk) يعني انظر الى مردك و (Ana-Marduk) (taklāku) يعني أتوكل على مردك وقول الوالدين أو الناس (Takil-ana-ilišū) يعني يتوكل على إلهه . و (Ili-īdanni) يعني يعرفني إلهي و (Nabū-īdanni) يعني يعرفني نبو . و (Atkal-ul-abšē) يعني توكلت فلم أخجل و (Ana-šilli-Sin) (ēmid) يعني اعتمدت على ظل سن واسم غريب هو (Sēpē Aššur ašbat) يعني مسكت قدي أشور . وقول الولد أيضاً (Nabū ušalli) يعني صليت على نبو . ومن أسماء الحمد أيضاً الأسماء التي فيها يقول الولد إن قصده أن يحمده الإله مثلاً (Ludlul-Enlil) و (Ludlul-Sin) أي لأحمدن (Enlil) ولأحمدن سن و (Luštammar-Adad) لأعظمن أدد .

ومن هذه الأسماء أيضاً الأسماء التي تأتي على صيغة فعل الأمر . مثالها : (Ilak-mu"i'd) يعني احمد إلهك . والأسماء المركبة من كلمة (kurub) أي بارك وأسماء الآلهة . وكذلك (Pilaḥ-Adad) يعني أعبد أدد . و (Pilaḥ-Sin) أي أعبد سن ونذكر في آخر هذا القسم الأسماء التالية (Šumma-libbi-Aššur) و (Šumma-libbi-iliga) و (Ilu-ki-libbišū) ومناها إن شاء أشور وإن شاء إلهي وما شاء الإله . وأتذكر أني سمعت اسم ما شاء الله عند عائلة عربية . وسمى الشاعر أبو العافية ابنه لله ومن الله .

القسم الثاني

أسماء أعلام معناها عامة

أما الأسماء التي تكلمنا عنها في القسم الأول معناها أن الإله أو الآلهة أو الوالدين عملوا شيئاً أو أن الناس ظفروا إن شيئاً جرى أو أن الناس

أو الوالدين أمروا الولد أن يعمل شيئاً أو أن الولد يقول إني عملت شيئاً أو سأعمل شيئاً وأما الأسماء التي يشملها هذا القسم فعتها أن الآلهة عملهم أو صفتهم كذا وكذا، وتلك نسمى أسماء القسم الأول أسماء خاصة وأسماء القسم الثاني أسماء عامة. ومع أنه يوجد هذا التفرق فإن كل تلك الأسماء تشابه بعضها بعضاً. ولا ينبغي أن نذكر كل الأسماء العامة التي تقابل الأسماء الخاصة بل سنذكر بعضها فقط. وقيل فيها إن الآلهة لأب أو أخ أو ملك أو خالق أو معين وهكذا. ويوجد فرق بين الأسماء التي أضيف إليها ضمير وبين التي لم يضاف إليها ضمير. مثال ذلك (Adad-abī) أو (Šamaš-abī) و(Marduk-abūšu) بمعنى مردك أبوه. وقول الولد (Ištar-ummi) وقوله أيضاً (Bēl-ili) بمعنى الرب إلهي و(Ištar-kima-iliya) بمعنى اشتري كاهني. وقول الأبوين أو الناس (Sin-ilšu) أي سن إلهه و(Ištar ilšu) أي اشتري إلهه. ثم (Ištar-ēkalli) بمعنى اشتري هيكلتي. أي مبدئي (وهي كلمة شمرية ومعناها بيت كبير) و(Ašur-imēri) بمعنى أشور عمادي. و(Ašur-idi) بمعنى أشور يدي أي قوتي (Ašur-ināya) أي عيني (Ili-ḥāziri) بمعنى إلهي معيني وفعل (ḥāzaru) فعناه أحياناً كما هو معنى (ārar) في العربية وعذر في العربية القديمة قبل الإسلام (Mukin-Aššur) يعني أشور مثبت (Anum-muballit) يعني إله السماء عني.

وإذا قد ذكرنا فيما سبق (Ana-marduk-taklāku) أي توكلت على مردك فنذكر هنا (Mutakkil-Marduk) أي مردك موكل و(Sin-rabi) يعني سن هو عظيم و(Šamaš-abum) أي شمس هو أب و(Sin-aḥum) أي سن هو أخ و(Aššur-ašum) يعني أشور هو طيب وإذا قد قيل (Sin-šar-ili) أي سن هو ملك الآلهة و(Sin-šar-matim) أي سن هو ملك البلاد و(Šamaš-il-ili) أي شمس هو إله الآلهة فهو مفهوم ولكن (Adad-pīm-ili) أي أدد هو رثم الآلهة و(Ištar-rimti-ili) أي اشتري بقره الوحش للآلهة فهما اسمان غريزان يشيران إلى القوة. ونذكر أيضاً (Itti-Sin-dīni) يعني عند سن حتى. و(Ina-pī-Marduk-dīnu) يعني في فم مردك العدل و(Tēb-palāḥ-ili)

طابت عبادة الآلهة . و (Tab-šilli-Šamaš) يعنى طاب ظل شمس . وتوجد أسماء
 هي جل استهامية نرفها من الاسم العبرى (Mikā'el) يعنى من كلاله وكذلك
 فى الأكدية (Mannum-kima-ilīra) من كالمى و (Mannum-ki-īstar)
 و (Man-ki-bēli). وتوصف قدرة الآلهة فى الأسماء التالية (Ašur-ki-na-rām)
 يعنى يجب أشور العادل و (Ilī-kinam-īde) أى يعرف إلهى العادل
 (Aḫi-ēdi-Šamaš) يعنى نبو هو جدار أى سند للضعيف و (Nabû-dūr-maki)
 يعنى شش هو أخو الوحيد أى المتروك .

القسم الثالث .

أسماء أعلام اسمية غير فعلية ولا جمالية

فصل الأسماء التى تخص العلاقة بين الأولاد والوالدين و (Nār-abim)
 أى نور الأب . و (In-abi-šu) يعنى عين أبيه . و (Dādiṛa) أى محبوبى .
 فصل الأسماء التى تخص العلاقة بين الاخوة . وتفرق بين قول الاخوة وبين
 قول الوالدين . مثال ذلك: قول الاخوة (Aḫūni) أى أخونا و (Aḫātani)
 أى أختنا و (Iluni) أى إلهنا و (Itani) أى إلهتنا و (Bēltani) يعنى سيدتنا
 و (Lamassani) أى ملائكتنا . وقول الوالدين . و (Aḫūssunu) أى أخوم
 و (Aḫūssina) أى أخوهن و (Aḫāssunu) أى أختهن و (Aḫāt-nḫḫi)
 أى أخت الاخوة و (Ilūssunu) أى إلههم و (Ilāssunu) أى إلهتهم و (Ilāssina)
 أى إلهتهن و (Bēlūnu) أى سيدهم و (Bēlissunu) أى سيدتهم . ونعجب
 لأن الأولاد سمو آلهة وهذه هى مبالغة التسمية .

فصل أسماء التلطيف

منان ذلك (Rubātum) يعنى أميرة و (liēlum) أى سيد و (Bēltum)
 أى سيدة و (Lamassum) أى ملاك . و (Daḫḫu) أى حلو و (Hidūtum)
 يعنى فرح . وقيل أيضاً (Awīlum-banātum) يعنى رجل حسن و (Awīlum)
 banātum يعنى امرأة حسنة و (Rāš-banūtū) يعنى ذو الحسن و (Namrum)

للمذكر و (Namiṛtum) للمؤنث أى جوهر و (Lā-bīstum) أى لا بأس .
وإذا قيل (Bēlānum) وهو اسم اختلف العلماء فى تفسيره ، فاعلم أنه بلاشك
اسم تصغير لأن الألف — نون كما قد قلت أداة التصغير .

وأما أسماء الأعلام المشتقة من أسماء الحيوان فشكوك فى تفسير معناها .
منها أسماء للتطيف حلا (Immerum) للمذكر و (Immertum) للمؤنث
خروف ونسجة و (Hurāpum) أى خروف صغير (Hurālus) للمذكر
و (Hurālatum) للمؤنث أى غزالة و (Šēlebūm) أى ثعلب و (Šēlebiya)
و (Šēlebātum) أى ثعلب . وقيل أيضاً (Humašīrum) و (Humašīrum)
و (Habašīru) أى فار و (Arnabum) أو (Arnabatum) أى أرنب
و (Sūsatum) أى عتة و (Baqqum) أى بق والبق عند العرب القدماء
هو التاموس . ومن الأسماء المشتقة من النبات سنذكر (Larindu) أى رمانة
وهو اسم صبية .

فصل إبدال الأسماء الفعلية اسمية

إننا قد قلنا فيما سبق إن اسم (Malak-’ēl) أى ملك الإله إذا اختصر صار
ملكاً وإبدال وزن فعل بوزن فاعل . والآن سنحكم عما يقابل هذه العادة عند
الأكديين . مثلاً (Iddin-Ištar) أى وهبت واشتر وهو اسم فعلى الى جانب
(Nidin-Ištar) أى هبة اشتر و (Nidnat-Sin) أى هبة سن و (Nidinti-Bēl)
أى هبة الرب وهى أسماء اسمية . ونجد أيضاً (Nadin-Ištar) أى موهوب
اشتر . وكذلك (Ibbi-Šamaš) أى سمى شمس الى جانب (Nabi-ilišu)
أى مسمى إله . و (Nergal-ušēzib) الى جانب (Šūzab-Marduk) وترجمتهما
نجى (Nergal) ومنجى مردك . و (Ana-Sin-taklāku) أى أتوكل على
سن الى جانب (Takil-ilišu) أى التوكل على إله .

ملحق للفصل السابق

نذكر هنا أسماء معناها أن الطفل ولد لإله وهى (Apil-Šamaš) و (Pir’i-ilišu)
أى نجل إله و (Mār-Šamaš) ونضيف إليها (Būr-Adad) أى عجل أداد
(Kalbi Marduk) أى كلب (Marduk) وتذكرون أننا تكلمنا عن اسم جلب الله

الوجود عند يدو في الشام. و (Šū-Akkūr) بنى ذو آشور و (Šat-Aya) أى
 نات الآلهة التى اسمها (Aiya) و (Narām-Adad) بنى محبوب أدد. وقد ذكرنا
 الأسماء التى تشير الى صفات الأولاد مثل الأخول والرمش وأراس ولا يلزم
 أن نعيدها هنا. ومن الأسماء المكانية يكتفى أن نذكر (Nippurā) و (Nippuritu)
 معناها ولد ولد وصية ولست فى مدينة (Nippur) ولكن إذ قيل (Mār-
 Purattim) أى ولد القرات فعناه ولد إله القرات. ومن الأسماء الزمانية
 (Mār-isinni) معنى ولد العيد و (Mār-ūm) بنى ولد يوم العشرين ويظهر من ذلك
 أن يوم العشرين كان يوم عيد خاص. وتوجد أيضاً أسماء مائلات معناها
 وظيفة أو صنعة أو حرفة وأذكر هنا ترجمتها العربية فقط. وهى وكيل
 وأجير وطعان وطبيب وصياد وحداد وهلم جرا. ونعرف أن أسماء مثل
 تلك الأسماء توجد عند أم كثيرة وهى الخيام والتجار عند أهل الحضرة
 و (Lepèvre) أى الحداد عند أهل فرنسا و (Smith) و (Fisher) عند
 الانكليز والأمير كان وكذلك (Schmidt) و (Fischer) عند الألمان.

باب الأسماء التى معناها العوض

إننا نجد فى لغات عديدة أسماء بمعنى العوض وهى تعبر عن أن المولود
 عوض عن ميت. قيل باليونانية (Avtikaspos) معنى عوض عن الأب
 أى الأب الميت ويظهر من ذلك أن الأب مات قبل ولادة الطفل وباللاتينية
 (Restitutus) معنى المرجع. وإن سُمى بالأكدية أسماء مثل جد وجدة وعم وعممة
 وخال وخالة فإنا نستنتج منها أن المولود سُمى بها لسكى يكون عوضاً عن جد
 أو عم أو خال ميت أو جدة أو عممة أو خالة ميتة. وماعدا ذلك نجد عند
 الأكديين أسماء جملة تذكر بالأب أو بالأم أو بالأخوة. منها أسماء الشكاية
 والحمد والدعاء والحية مثال ذلك (Pūhu) أو (Pūhānum) معنى مباداة
 و (Farībūm) معنى عوض الخسارة و (Abi-abu) أى أبو الأب و (Abi-umme)
 أى أبو الأم وكذلك (Ahi-abi) أى أخو الأب و (Ahi-abiā) أى أخت أبيها.
 وكانت الأم إذا ماتت زوجها قبل ولادة الطفل وعندها أولاد آخر تقول

(Abūšumu) أى أبوم معنى أبو الأخوة ويقول الأولاد (Abūnu) أى أبونا وطبعاً للمنى أن الطفل عوض عن الأب انتوفى وقول الأولاد أيضاً (Kīma ahiya) و (Kīma-ahum) وكمة (Kīma) هنا بمعنى عوضاً عن . ومثال أسماء الشكية كما يأتى (Ali-ahu) بمعنى أين الأخ و (Ali-ahi) بمعنى أين أخى و (Ali-ahum) بمعنى أين الأب و (Ali-nammi) بمعنى أين أمى و (Ali-ellati) بمعنى أين عاتلى . وشكى أب على وفاة ابنه الوحيد (Mannum-mēšu-liššur) معنى من الذى سيحفظ الشريعة ومضنون أن هذه الجملة صارت لقب الأب . ومثل أسماء الدعاء هنا (Rībam-ili) بمعنى عوض لى يا إلهى أو (Ilu-līrib) معنى فليعوض الإله . ولكن اذا قيل (Eribam) أى عوض لى أو (Ili-eribam) معنى عوض لى إلهى أو (Eriba-Sin) معنى عوض سن فهذه هى أسماء الحمد . وكذلك (Sin-ahā-erība) معنى عوض سن عن الأخ . وأسماء الصعية كما يأتى : (Abi-ai-amāi) بمعنى لا أنسى أبى و (Aha-lā-amašši) بمعنى لا أنسى أخى و (Ki-lamāi) معنى كيف أنسى وإذا قيل (Abi-ilum) معنى أبى هو اله و (Ahum-ilum) معنى أخى هو اله و (Ili-umunati) معنى إلهى هو عاتلى و (Sin-ellatsu) معنى سن مائلته ، فالمعنى أن الأب أو الأخ أو أحد من العائلة ذهب الى الآلهة ففى المولود بهذه الكلمات .

باب أسماء العيد

توجد أسماء عيد كثيرة فى النصوص الأكديّة ويقال انها تخص عيداً . وذكرنا الفرق بين أسماء الأحرار والعيد للمستعملة عند العرب فيما سبق ولكن هذه الأسماء الأكديّة لأنواع . توجد أدعية لسادة العيد ولسيداتهم وكلمات التوكل عليهم وكلمات مدحهم . وفى تلك الأسماء كلمات (Bēli و Bēlti) ليست أسماء إله وآلهة ، بل معناها سيدى وسيدتى . مثال ذلك (Bēli-liblat) معنى فليحى سيدى (Lū-baltat) معنى لو كانت فى الصحة أى السيدة و (Bēli-liburram) معنى فليتبسم لى سيدى و (Bēli-līlūr) معنى فليتبسم سيدى . و (Libūr-šadūni) أى فليتبسم جبلنا والجبل هو السيد و (Ši-lū-dārāt) معنى لو بقيت هى دائماً

أى السيدة و(Bēli-lū-dāri) يعنى لوبقى سيدى دائماً وتدعى السادة بالإنشاء
 التالية (Naplisi-bēlti) يعنى التفتى الى بالرحمة ياسيدتى (Bēlti-lā-tennenni)
 يعنى ياسيدتى لا تغيرينى . و (Bēl-qāta-šabbatanni) يعنى ياسيد إمسكنى
 من يدى . .

وكلمات التوكل مختلفة فى أسماء الميودوى (Atkal-ana-bēlti) يعنى توكلت
 على سيدتى و(Taklāku-ana-bēliya) أى توكلت على سيدى . و (Atkalāi)
 يعنى توكلت عليها أى السيدة و(Bēli-dāri) يعنى سيدى هو سندى و (Umni-
 šamši) والمعنى مفهوم لديكم وسيت السيدة هنا بالأم . و (Umni-simti) يعنى
 أسمى هى زينتى . و (Bēltum-kīma-abi) يعنى السيدة مثل الأب . و-Itti-bēli-
 aḫūtu) يعنى عند سيدى تأخى ، وذكرت فى نص أكدي عبدة اسمها (Anri-
 būštri) يعنى زوجى ملائكة . ويظهر من ذلك أن سيد العبدة تزوجها فهى اختارت
 اسماً جديداً .

ومن أسماء التعظيم نذكر (Ili-awīlim-rabi) يعنى إله السيد لعظيم .
 و (Nadān-bēlti-rabi) يعنى هبة السيدة لعظيمة .

ملحق أسماء الموظفين

إله يوجد نوع من الأسماء الأكديّة وهو يخص موظفى الحكومة .
 والمظنون أن هذه الأسماء اختيرت عند ما وظف الرجل . وأما معانى تلك
 الأسماء فلا تختلف عادة عن معانى الأسماء الأخرى . مثال ذلك الأسماء التالية .
 (Ḫammurabi-lū-dāri) أى لوبقى محوروبى دائماً . ومعروف لديكم أن محوروبى
 كان ملكاً مشهوراً فى بلاد بابل التى سنة قبل الميلاد تقريباً . وكذلك (Sin-
 mācka-ušur) يأسن احم بلادك و(Aššur-bēla-ušur) يعنى يا أشور احم السيد .
 و(Marduk-šarru-ešur) أى يامردك احم الملك . و(Šarru-lū-dāri) أى لوبقى
 الملك دائماً . و(Šulmu-bēli-īamur) يعنى فلائز سلام السيد . و (Šarru-nūri)
 يعنى الملك هو نورى . . و (Taklāk-ana-šarri) يعنى توكلت على الملك

و(Sarru-ittiya) معنى لك معنى و(Dannu-Sarru) معنى لك قوى. وأيضاً
(Mannu-Ki-Sarru) معنى من مثل لك. وهم جراً. وقد فهم أن الأسماء
الأكدية أغلبها يختلف عن الأسماء التي تسعمل عند الأمم السامية الباقية
وخاصة عن الأسماء العبرية. وسبب هذا هو تأثير الأمة السامية على الأمة
الأكدية.

ونستخرج من ذلك أن كثيرين من الأكديين إما كان أصلهم من الساميين
ويتكلمون باللغة الأكدية وإما إذا كان أصلهم أكدياً كانوا يترجمون الأسماء
السامية الى لغتهم.

الأسماء العبرية

انه توجد أسماء اعلام عبرية في أسفار العهد القديم وفي النصوص الآرامية
التي كشف عنها في مصر والتي أصحابها يهود مهاجرون ثم في نقوش عبرية
وفي كتب عبرية ألقت بعد العهد القديم. ولكن الأسماء التي نخصنا هنا
هي الأسماء الموجودة في أسفار العهد القديم. ومعاني تلك الأسماء بعضها يشابه
معاني الأسماء الأكدية وبعضها يشابه معاني الأسماء العبرية أما صيغ الأسماء
العبرية فهي فعلية أو اسمية أو جملة والجل التي نجد هنا هي اسمية أو فعلية
وقد رأينا أن الأسماء الجملة كانت تسعمل كثيراً عند الأكديين وكان
العبريون يستعملونها أيضاً. ولكن هذه الأسماء بالعامة مركبة من كلمتين فقط
لا من ثلاث كلمات. وكذلك استعملت عند الآراميين وعند أهل الحبشة
ونعرف أنها قليلة عند العرب يد أنها توجد في الألقاب مثل تأبط شرأ
وجاع قله. وإذا وجدنا أسماء مثلها عند الصفويين وهم عرب فإنا نستخرج أنهم
استعاروا تلك الصيغ من جيرانهم أي الآراميين أو العبريين. والفعل الذي
في هذه الأسماء إما الماضي وإما المضارع والماضي: يشير الى أسماء الحد
والمضارع يشير الى أسماء الثمن.

أما معاني الأسماء فهي في الأصل معروفة للوالدين وكان يختار الأب
الاسم لاجل المعنى. ولكن أحياناً نرى المعنى واختار الأب اسم أبيه لولده

فانتشرت هذه العادة عند العربيين المهاجرين ، وكما تعرفون عند العرب أيضاً وسماها العلماء (Papyronyma) أى التسمية باسم الجد ، وكثيراً ما لم يفكر الأب في معنى الاسم بل اختاره لأنه اسم أبيه . وتوجد خاصة في هذه التسمية وهي أن الطفل يسمى باسم جده بعد موت الجد ، لأجل اعتقاد الناس أن نفس الجد تحي في حفيده ، وأن النفس في الاسم . وإن سمي الطفل باسم جده ، والجد بعده حتى فهذه التسمية مثل التقنى أن يموت الجد .

والأسماء العربية كانت معانيها في الزمان القديم على الأغلب تخص الحيات في الدنيا ثم صار العربيون يفضلون الأسماء الدينية . وقد استخدموها للمذكر والمؤنث .

وقبل ما نقرر الأسماء العربية الأصلية نذكر الأسماء الأجنبية التي كانت تستعمل عندهم . الأسماء المصرية القديمة هي الآتية . (Mōsē) يعني موسى و (Mōsē) اختصر من اسم مركب مثلاً (Tuthmōsē) . ثم (Pinhās) معناه العيد الأسود في اللغة المصرية القديمة . ويمكن أن (Aharōn) أى هارون يكون اسماً مصرياً ، ولكن مشكوك في معناه واشتقاقه . والاسم الذي كتب (أسـر) وحركة العلماء العربون (Assir) يمكن أن يكون نطقه الأصلي (Osir) يعني (Osiris) . واسم (Hār) على لأرجح اسم الآلهة المصري القديم (Horus) ، ويوجد أيضاً اسم مركب من جزء مصري وجزء عبري وهو (Pūṭī'el) معناه الذي وهبه الآله لأن المقطع (pu) اسم الوصل ومقطع (īr) معناه وهب . ثم توجد أسماء آرامية وأكديّة وفارسية ونذكر منها فقط (Zrubābel) و (Mordekhai) و (Bilān) وهو (Bēlšunu) ومعروف لديكم الآن أن معناه ربههم أو سيدهم .

ونذكر هنا أيضاً الكلمات التي تعبر عن الآلهة في الأسماء العربية وهي أب وأخ وعم و (ēl) و (Yahwē) . واختلف العلماء في تفسير الكلمات أب وأخ وعم . كأن من قال إن الأخ هو الآلهة ومن قال إنه الإنسان . مثلاً (Aḥī-melekh) تسميه إما أخ الملك والملك هنا الآلهة وإما أخى هو الملك

وزن أن الفرق في الصيغة فقط لافي للمنى ، والمعنى هو التآخي بين الإله والانسان ، ووجد عند أهل قرطاجنة اسم معناه أخت الملك أى الإله حتى عند أهل الحبشة استعملت أسماء مثل (Eḥwa-Krestos) و (Eḥta-Krestos) معناها أخ المسيح وأخت المسيح . وعلى الأرجح استعمال الكلمات أب وأخ وعم عند العبريين يشير إلى الآله .

والحركة I التى توجد في كثير من هذه الأسماء هي إما ضمير المتكلم واما من بقايا علامات الجر الخاصة بالملكية (genitive) فصارت ياء الفصل بين جزئى الأسماء فقط لأن العبريين ضيعوا التنوين ، والفرق بين الرفع والجر والنصب . وتطور اللفظ هذا يشابه تطور اللهجات العربية ، والكلمة (ʾē) معروفة لديهم . وأما اسم الإله اليهودي وهو (Yahwē) فاشتقاقه مشكوك فيه وكتب العلماء الأوربيون كتباً ومؤلفات لا تحصى عن صيغة هذا الاسم ومعناه . وكان من اشتقه من (Dyaus) وهو آله السماء عند أهل الهند والأهم الآرية في الشرق ، وهو (Zeus) عند اليونان القدماء . ولكن هذا الاشتقاق لا يرجح وكان من قال ان (Yahwē) وزن يفعل وهو في العربية يفعيل لفعل (hāwā) وأن (hāwā) و (hāyā) لهما معنى واحد أى (كان) أما (hāyā) فلكمة عبرية و (hāwā) فعل آراى . فإذا (Yahwē) معناه يكون أى يوجد ، وأحياناً يستعمل الفعل المضارع كاسم نحوى مثلاً يهوت ويعوق وهما إلهان عند العرب قبل الاسلام . و (Yahwē) هو الاسم الأصلي ولكن اليهود حركوه (Yehowā) بحسب كلمة (adonai) يعنى الرب لأنه لم يمحز عندهم أن ينطقوا اسم الإله . وفي أسماء الأعلام اختصر صيغة (Yahwē) فصارت (Yāhū) أو (yāu) أو (yēho) أو (yō) أو (yā) . وسنذكر مثال ذلك فيما بعد . واختصار الأسماء للتصغير وللتلطيف كان شيئاً اعتيادياً عند العبريين . وصيغ الاختصار كما يأتي :

- ١ - حذف اسم الآله ففي الجزء الثاني كفعل مثلاً (Nāthān) اختصار (Nethan-ʾāl) يعنى وهب الإله أو أبدل الفعل اسماً مثلاً (Zekhr) أى ذكر وهو اختصار (Zekhuryāhū) أى ذكر (Yawē) .

٧ — أضيفت أداة التنطيف للجزء الباقي مثلاً (Zikhri)

٨ — استعملت صيغة فعول وقيل (Zakkūr)

٩ — اختصر الجزء الباقي وأضيفت أداة التلطيف وقيل (Zakkai)

وأما حذف جزء اسم فهو معروف عند كل الأمم السامية . قد رأيناه عند الأكديين ، وكما نعرف (وهب) اختصار (وهب الله) و(عبد) اختصار (عبد الله) أو (عبد مئة) و(سمد) اختصار (سمد الإله) وهم جرا . وعند أهل الحبشة نجد (Tasfā) يعني رجاء وهذا اختصار (Tasfā-Māṣṣām) يعني رجاء العذراء أو (Tasfā-Ḥawāriyāt) يعني رجاء الخواريين و (Sebhat) يعني سبحةان وهذا اختصار (Sebhat-la'ab) يعني سبحةان الأب . ومن أسماء التلطيف اسم (Bābrei) مفهوم وهو مثل ية عند العرب ولكن لا نعرف الصيغ الأصلية لأسماء التلطيف التالية : (Šaušā) أو (Šušā) و (Šāšā) و (Šīšā) و (Zāzā) و (Zizā) كلها من كلام الأطفال على الأرجح .

وننتقل الى أقسام الأعلام عند العبريين ونقسمها بحسب المعاني لا بحسب الصيغ لأننا قد تكلمنا عن الصيغ في المقدمة ، والصيغ معروفة لديكم وواضحة بنفسها . وعندنا الأسماء الدينية والأسماء الدنيوية ، والأسماء الدينية أربعة أنواع هي :

١ — أسماء الشهادة أعني الأسماء التي يعبر فيها عن العبادة وعن البر

٢ — أسماء التوكل

٣ — أسماء الحمد

٤ — أسماء التثني . والأسماء الدنيوية هي الأسماء الزمانية والمكانية وأسماء صفات الأولاد وأسماء الحيوان والنبات .

الأسماء الدينية أكثرها مركبة من الكلمات أب أو أخ أو عم أو (ēl) أو (Yāhū) أي (Yahwē) وكلمة أخرى قليلا ما توجد فيها أسماء آلهة كنعانية مثلاً (Adon) و (Ba'al) . كان (Adon) آله الإمبرتين والفينيقين

والكتانيين وهو آله الخريف والرياح يله يموت ويقوم من بين الأموات وسماه
اليونانيون (Adonis) وكان (Yahwé) إله موسى وفي اسرائيل عتقاد دخلوا
في بلاد فلسطين أى بلاد كتان . ولكن الكتانيين كانوا يعبدون أبالا
مكاهم أى أمكنة عبادتهم جبال وعيون وشجر . فتعلم بنو اسرائيل تلك
العبادة فسموا أولادهم بإسماء فيها كلمة (يعل) ولكن الأنبياء أفضوا عبادة
الأبوال ودعوا الى عبادة (Yahwé) الذى هو الههم الوحيد وهو كما قيل
في سورة التوحيد إله أحد إله صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد .

- نذكر الآن مثال أسماء الشهادة وهى (Abdi-'lā) أى عبد الآله
و (Ebhedh-melek) معنى عبد لآله أى الآله و (Obhadhyā) معنى عبد
(Yahwé) . والصيغ المختصرة (Ebhedh) و (Abhdā) و (Abhdon) .
ثم (Eā-ba'al) عوضاً عن (Eā) وكلمة (Eā) تعنى رجلاً ولذلك ترجمة
(Eā-ba'al) هى ذو يعل ، ولأن هذا الاسم يشير الى عبادة وثنية غيره الأنبياء
خطوه (Eā-ba'al) معنى ذو النيب . و (Abdi-'lā) معناه إله هو أبى
أوهو الأب . و (Eā-ba'al) معنى اللامعى هو (Eā-ba'al) معنى هو إله
أوهو إلهى و (Yēhū) معناه (Yahwé) هو لأن (Yēhū) عوضاً عن (Yohū)
وهذا هو مخالف الحركات كما أن (Yoshū'a) وهو اسم خلف النبي موسى صار
(Yēshū'a) وهو اسم المسيح ومعنى هذا الاسم (Yahwé) هو المعلن . إنا
قد ذكرنا اسم (Mikha'el) ويوجد أيضاً (Mikā'yāhū) أى "من مثل
(Yahwé)" والصيغ المختصرة (Mikha) و (Mikhal-Mikhal) اسم صبية
واقترح عالم اللسان مفسراً هذه اللام أنها أداة التلطيف كما هى في لغات آرية .
ثم (Abhūrām) و (Abhrām) و (Abhūrām) معناها الأب أى الآله
تعالى و (Abhrām) صار ابراهيم عند العرب والصيغة مشكوك فيها واختلف
الطاه في تفسيرها ولكن على الأرجح (Abhrām) اشتق من (Abhrām)
وكلمة (Rām) معناها تامل . إن إسماعيلياً معروفاً جداً عند أهل أوروبا
هو (Elizabeth) وصيغته الأصلية (Ehēbha) واختلف العلماء في تفسير

معناه وإذا قيل إن للمنى هو إلهى هو الكمال فأظن أن هذا صحيح . و يوجد أيضاً (Yehošebha*) والصيغة المختصرة (Shebha*) .

نذكر الآن بعض أسماء التوكل . وهى (Gērā) وهو اسم مختصر معناه جار الإله وكلمة جار تشير على حليف . وسمعت اسم (Gārālāh) عند العرب . و (Dodhiyāhū) و (Yēdaīdhyā) معناها محبوب (Yahwē) وكان (Yedhidhyā) لقب الملك سليمان والصيغ المختصرة (Dodho) و (Dodhai) وإن قيل (Bešal'el) يعنى فى ظل الإله فهو تقليد اسم أكدي . والمظنون أن (Bēšai) و (Šillethai) صيغتان مختصرتان لذلك الاسم . وقد ذكرت فيما سبق لله وهذا هو اسم ابنة الشاعر أبى العتاهية . وكذلك نجد فى العربية (Lā'el) و (Lemū'el) أو (Leno'ul) أى للإله (Abhiṭobh) يعنى أبى هو طيب ثم (Aḥiṭobh) يعنى أخى هو طيب وكما قلنا الأب والأخ هنا الإله . و (Tobiyyāhū) يعنى الطيب هو (Yahwē) و (Re'ul) يعنى إما الإله هو خليل وإما خليل الإله . وإن أسماء عديدة تعبر عن أن الإله يمين . وهى مركبة من كلمات معناها الإله وكلمتى (ezar) و (šūac) معناها العون وتلك الأسماء كما يأتى : (Abhi'ezar) و (Aḥi'ezar) و (El'ezar) و (Abh šūac) و (Yēhošūa) وصيغها المختصرة هى (Ezer) و (Ezrā) و (Ezri) و (šū'ā) وكلمة (peleṭ) تعنى أيضاً عوناً والطاء فى هذه الكلمة أبدلت من التاء كما نرى من فعل أفلت العربى . والأسماء العبرية التى توجد فيها هى (Elipheleṭ) و (Palṭi'el) والصيغ المختصرة (Peleṭ) و (Palṭi) و (Elišūr) واختصاره (šūr) يعينان أن الإله صخر أى سند قوى . ان كلمة (šūr) معناها صخر واشتق منها اسم مدينة صور فى سوريا . وكلمة (šūr) معناها جدار ولذلك الاسم (Abhišūr) يعنى أبى أى إلهى هو جدار أى سند ثم يعبر فى بعض الأسماء عن أن الإله لقوى . وهى (Uzzi'el) و (Uzziyāhū) و (Hiṣṣiyāhū) وصيغها المختصرة هى (Uzzā) و (Uzzi) و (Hiṣṣi) و (Yahwē) هو عادل أو منعم . واسم (Yo'edh)

يعني (يشبه) ويشير الى أن الآلهة يشاهد لتساكن ويرى بلايهم وبهم .
وكلمة (Eteq) تعني التعصيب وقين في الأسماء (Eteq) و (Eteq) و (Eteq) إن الآلهة تعصيب الإنسان أي معنى . وكلمة (Sālem) طبعاً
معناها سلام وتوجد في الأسماء (Abāsāhar) و (Sālem) و (Sālem) ومعروف أيضاً أن (Sālem) هو الاسم عبري للملك سليمان و (Abūno'am)
و (Abūno'am) و (No'omi) و (Na'am) معناها أن الآلهة منعم . وقيل
أيضاً إن الآلهة هو النور والأسماء (U'el) و (U'el) و (U'el) و (U'el) و (U'el) لا تشير إلى كلمة (U'el) أي النار بل إلى كلمة (U'el) أي النور . وفي الاسم
(Ahīshahar) و (Shahar) نجد كلمة (shahar) التي في العربية سحر
أو سحر .

ومن أسماء التوكل قتل الآن إلى أسماء الخد . إننا قد قلنا إن هذه الأسماء
يستعمل فيها الفعل الماضي لأن الناس حمدوا بها الآلهة فسأله . قيل عند
العبريين أيضاً إن الولد هو وهب الآلهة ولذلك نجد الأسماء التالية (Eināthān)
و (Nerhan'el) يعني وهب الآلهة (Nerhan'yāhū) أي وهب (Yahwē)
و (Nerhanmelekh) أي وهب الملك وهو الآلهة و (Mathachyāhū) أي هبة
(Yahwē) وصيغتها المختصرة (Nāchān) و (Mattenai) و (Matthān)
وفي اسم (Yo'ās) أو (Yeho'ās) نجد كلمة كانت معروفة في العربية القديمة
وهي أوس بمعنى وهب ولذلك (Yo'ās) يعني وهب (Yahwē) و (Berāyā)
يعني خلق (Yahwē) و (Asā'el) يعني عمل الآلهة و (Ma'aserā) يعني عمل
الآلهة . وقيل أيضاً (Elpā'ul) أي فعل الآلهة . وفعل (bānā) و (qānū)
معناها على الأرجح خلق ولذلك (Elqānā) يعني خلق الآلهة و (Benāyā)
يعني خلق (Yahwē) وإن قيل (Amaryā) يعني أمر (Yahwē) فالمفنون
أن الآلهة أمر أن يولد الولد . وقيل (Ehyāsāph) و (Ehyāsāph) أي زاد
الآلهة إذا ولد ولد ثان أو ثالث وأكثر ونلاحظ هنا أن اسم (Yo'seph) وهو
يوسف هو الفعل المضارع في العبرية وهو اسم تمني والنتيجة أن الوالدين تخنيا

أن يزيد الإله لم ولدًا . وأما الأسماء (Šallēm) و (Šillēm) و (Šallūm) فهي أسماء العوض لأن كلمة (Šillēm) معناها هنا عوض وقد رأينا أن أسماء مثل ذلك اختيرت بعد موت الأب أو عضو آخر للعائلة . وكذلك الأسماء (Nehemšā) وصيغها (Naḥām) و (Nāḥūm) و (Naḥamānī) تدل على العوض لأن معناها تخص العزبة . والحمد للإله بعد ما أعلن بوجود في الأسماء العالية (El'āzār) و (Azar'ēi) و (Azzūr) . والاسم المعروف المكتوب باللاتينية (Haadrubal) صيغته الأصلية (عز ربعل) يعني أعلن عن (Ha-drubal) و (Hannbul) كانا قائدي أهل قرطاجنة في محاربتهم أهل روما واسم (Hannihal) يعني رحم بل لأن كلمة حن رحم وكذلك (Hōm'ā) و (Hosēa') و (Yo'sā) معناها أعلن (Yahwē) وكلمة (ā) على الأرجح كلمة فاث العربية و (Azriqām) يعني قام عوني . و (Semaršā) يعني حفظ الإله واختصار هذا الاسم (Simri) و (Aqqūbh) يعني صيغة التثنية لأسماء وجد فيها فعل عقب أى حى أو حفظ ولكن لم يوجد في أسفار العهد القديم هذا الفعل ولا الأسماء الكاملة التي هو فيها بل توجد تلك الأسماء في النصوص التي وجدت في مصر (Yn'aqobh) يعني فليحفظ أو فليحم وهذا الاسم للتمنى . و (Petubhū) أى فتح (Yahwē) يعني فتح الإله الرحم . واسم (El'yālhā) أى علم الإله وصيغته اختصرتان (Yālhā) و (Yālbā) تدل على عناية الإله لأن فعل (Yālbā) أى علم معناه في العربية أيضا اعتنى أو اهتم . و (Berekhšā) يعني بارك (Yahwē) أو هو اسم الحمد وأما (Bārūkh) يعني مبروك هو اسم اتقى معناه فليكن مبروكا . و (Eldālh) يعني أحب الإله كلمة (dādh) وكلمة (ود) العربية قريبتان بعضهما من بعض . و (Zerhšā) يعني أشرق (Yahwē) وبالاختصار (Zerh) وتوجد أسماء عديدة معناها أن الإله سمع الدعاء ولا ينبغي أن أذكرها كلها بل اكتفى بذكر (Sim'on) فقط وهو سمعان في العربية .

وقد ذكرنا (Zekharyā) أى ذكر (Yahwē) والصيغ المختصرة . وذكرنا أيضاً (Hannibal) يعني رحم بل اسما يونانياً ويوجد عند العبريين (Hannīl)

و (Yohānā) و (Hānān) . وأما (Gabri'āl) فتفسيره إما رجل أى ذو الاله وإما قوى الاله أو الاله هو جبار .

أسماء التنى

إن أسماء التنى وأسماء الجدد تشابه بعضها بعضاً ، ولذلك نذكر هنا معانيها العربية فقط وحى : فليارك (Yahwē) فليستد (Yahwē) . (فليحم) أى الاله . (فليمنع) أى الاله . فلي (Yahwē) . فليرحم الاله . (فليرجع) أى الاله . يعنى فليتب (فليفتح) أى الاله . فليقم (Yahwē) ولكن يجوز أن تفسر الأسماء (يعقوب) و (إسرائيل) و (إسماعيل) و (إسحاق) بالدقة لأن العلماء اختلفوا فى تفسيرها أحياناً ، ولأنها أسماء مستعملة عند العرب أيضاً . إننا قد قلنا إن معنى فعل (ع ق ب) هو حفظه ولذلك (Ya'aqobh) يعنى فليحفظ أى الاله . وهو اسم عبرى لا عربى ويرجح أن يعقوب هو الكلمة العربية يعقوب ومعناها الحجل المذكور . واسم (Yisrā'ēl) معناه على الأرجح فليملك الاله . وفى الواقع نجد اسم مالك عند أهل ندمو وكتب بحروف يونانية ولاتينية (Gamblichos) . و (Yiāmā'ēl) يعنى فليسمع الاله . وعرب فصار إسماعيل واسماعيلين . وأما إسحاق فصيغة هذا الاسم العبرية (Yisḥāg) وكتب أيضاً (Yisḥāg) ومعناه فليتبسم أى الآلهة يعنى فليكن لطيفاً أو متعاً أو رحيماً .

الأسماء الدينية

إننا قد قلنا إن الأسماء الدينية تشمل أسماء مكانية وزمانية وأسماء الحيوان والنبات . وسأذكر هنا الأمثلة الآتية . (Armoni) أى (البلاطى) يعنى الذى ولد فى البلاط . (Haggi) أى (الميدى) يعنى الذى ولد فى يوم العيد (Šabbethai) أى (السبتى) يعنى الذى ولد فى يوم السبت . ثم أذكر أسماء الحيوان مثل (Layī'ē) يعنى (ليت) وليت هو اسم عربى أيضاً و (Ze'ēb) يعنى (ذئب) وهو اسم عربى أيضاً و (Sebhīyā) يعنى (غزالة) وغزالة اسم عربى و (Immēr) يعنى الخروف وحمل اسم عربى و (Rahēl) يعنى نعجة صغيرة

ورحيلة اسم عربي و (Hamor) يعني حمار وحمار اسم عربي أيضاً و (Hēzir) يعني خنزير وخنزير اسم عربي أيضاً ، وهذا الاسم يعبر عن سرعة الخنزير البري وخطوته . و (Šāphān) أى وبر وبر اسم عربي و (Akhlor) يعني فار وفار اسم عربي و (Urēbh) يعني غراب و غراب اسم عربي أيضاً و (Yonū) يعني حمامة ، وحمام وحمامة اسمان عريان و (Šippōrā) كانت امرأة النبي موسى ، ومعنى الاسم هو عصفورة ، وعصفور اسم عربي و (Naḥāš) يعني الحية وحية وحنش وأفعى أسماء عربية و (Nūn) يعني سمك وسمك ليس اسماً عربياً لكن يوجد ذو النون و (Pur'ōš) يعني برغوث ووجد الشيخ برغوث في ساحل البحر الأحمر . ونعرف أن البدو يخافون من البرغوث لا من القمل وإذا سموا الولد برغوثاً اشتبهوا أن يخاف منه الأعداء . ومن أسماء النيات نذكر (Tāmār) يعني نخل و (Yered) يعني ورد ووردة اسم عربي أيضاً و (Darda') يعني شوك . ثم نذكر بعض أسماء القرابة مثلاً (Aḥyōn) و (Aḥyān) يعني أخى أو أحسن أخيان و (Bekhōrath) يعني بكورية .

ولما تسلط الروم على بلدان الشرق اختار كثيرون من اليهود أسماء يونانية . أو غيروا الصيغ العبرية بحسب نطق الأوربيين فكتبوا (Sim'on) عوضاً عن (Šim'on) و (Isāk) عوضاً عن (Yisḥāq) . وكذلك سمعت أن مصرياً اسمه نعمة الله كان يلفظ اسمه Nēmat'illa .

أسماء الأعلام النبطية

سبق أن ذكرنا أن النبط كان أصلهم عربياً ولكن أخذوا الخط واللغة المستعملة في نقوشهم من الآراميين . كانت المملكة النبطية قوية في القرن الأخير قبل الميلاد وفي القرن الأول بعده . خاف منهم أهل روميا فأرسل قيصر (Trajanus) قائده مع عسكر كبير الى بلاد سوريا فانهدمت المملكة النبطية في سنة ست ومائة . ودخلت عشيرة النبط والعنات الى تحالفت معهم في بلاد الحضر فأسسوا قصبين احدهما تسمى (Hegra) والآخرى (Petra) و (Hegra) اشتقت من اسم عربي أى حجر ومكانها هو الذى يسمى الآن بمدائن صالح في الحجاز

الثبالي و (Petra) اسم يوناني معناه الصخر : ومكانها هو الذي يسمى الآن بوادي موسى في جنوب فلسطين . وتوجد الآثار المهمة للنبط في (Petra) وفي (Hegra) . ولما دخلوا وسكنوا في بلاد الحضر قبلوا الخط الآرامي ولهجة آرامية فصارت هذه اللهجة لغة الدولة ولغة التجارة فيما يظن وأما لغة العامة فقد استمرت عربية ، وهذا يظهر من أسماء الأعلام التي كلها تقريباً عربية .

ولما عاش النبط أهل الروم والعبريين والمصريين والآراميين أخذوا أسماء قليلة منهم ويمكن أن بعض هؤلاء الأمم سكنوا في مملكة النبط فكُتبت أسماءهم في النقوش النبطية . وكُتبت النقوش بالحروف الصامتة غير حركة وأحياناً كُتبت الواو مشددة على ت أو au وتوجد أسماء أصلها يوناني وأصلها لاتيني . إني وجدت ثلاثين مثلاً تقريباً وسأطلى مسائل لكم بعضها بالحروف الصامتة ثم أذكر الصيغ الأصلية . وهي (ا ب ل و ن ي س) يعني (Apollonios) و (ب س س) يعني (Bassus) و (ج ي س) يعني (Gaius) و : ل ي : س يعني (Julius) و (ل و ق ي س) يعني (Lucius) و (م ر ق س) يعني (Marcus) و (ق ز م س) يعني (Kosmas) و (ر و ف س) يعني (Rufus) و (ت د س ي س) يعني (Theodosios) .

والأسماء العبرية الموجودة في نقوش نبطية هي (Danīyēl) و (Menaṣṣē) و (Nāthān) و (Sabbēchai) واسم كتبش ب ي ت و لفظه على الأرجح شَبَيْت أو سَبَيْت وذكر أن صاحب اسم (شيت) كان يهودياً لكن صيغة اسمه هي نبطية . والمظنون أن (Danīyēl) و (Menaṣṣē) و (Nāthān) كانوا يهوداً أيضاً لأن اليهودية انتشرت في بلاد النبط وفي تدمر وفي كل بلاد العرب كما تعرفون وكانوا في خير وفي البين . ولا أظن أن النبط كانوا يختارون أسماء يهودية لأولادهم ، وأما اليهود أنفسهم فكانوا يستعملون أسماء مأخوذة من الأمم التي فيها سكنهم ويشير إلى مصر الاسم (ع ب د ا ي س ي) و (ع ل ي م ت ا س) يعني عبد الالهة التي اسمها (Isis) ومعنى الاسم الثاني هو غليمة (Isis) أي أمها ونعرف أن (Isis) كانت تعبد في (Petra) ووجد

اسم (Tapis) في بلاد النبط وهذا اسم مصري أيضاً يعني ذات الاله الذي اسمه (Apis) وأما الأسماء الآرامية فشكوك فيها وهناك اسم واحد فقط هو (تورا) ينطق تورا يعني الثور هو آراي أصلي . ونضيف الى هذا غريبة نبطية نصها (شل م) (اس لك رس) (بر) (ف رس ا) نقرأه سلام أسكرس ابن الفارسي وأظن أن صاحبه كان فارسياً سافر الى بلاد النبط وأن أسكرس و (Xerxes) اسم واحد نعرف أن فرساً جاءوا الى مكة والى المدينة في زمان النبي وكذلك جاء أسكرس الى (Hegra) .

وقبل ما نذكر الأسماء العربية الموجودة في النقوش ينبغي أن نلاحظ نوعاً خاصاً للأسماء وهو يشمل أسماء مستعملة للمذكر وللؤنث . وهذه الأسماء تشير الى صفات أى صفات النفس وصفات الجسم . وصفات النفس هى بالعربية حب وخلد وحسن ولطف وملح ورؤف . وسمى بها البنون والبنات ويظهر هذا إما من النصوص النبطية اذ وجدت كلمة (برت) أى ابنة بعد الاسم وإما من نقوش يونانية وجدت في بلاد النبط وتقت فيها أسماء عربية الى اليونانية ، وهو كما يأتى : إذا كان الاسم مذكراً أُضيف مقطع (n) وهو علامة المذكر . وإذا كان الاسم مؤنثاً أُضيف مقطع (ē) أو (a) وهو علامة المؤنث . مثلاً اسم حن يعني رحمة نقل الى (Ennos) و (Ennē) واسم حسن نقل الى (Osnos) و (Osnē) وصفات الجسم يعبر عنها بوزن أفعال الذى وجد فى أنيب وأراس وأسن وأسنم وأشعر وأسود كلها أسماء للمذكر وللؤنث . وهناك مثل كتب بحروف يونانية وهو (Aniabos) و (Aniabē) ونضيف هنا (Akraibos) و (Akraibē) أى عترب ونعرف أن المقرب مؤنثة عند العرب وأن عترب اسم علم مذكر .

والآن ننتقل الى الأسماء النبطية — عربية . وتقدم ملاحظة عن الواو التى وجدت في آخر الأسماء النبطية . والواو هذه تشير الى أن الاسم معرب وأما الأسماء المبنية فكتبت بلا واو في آخر الاسم . وهذه العادة أخذها العرب من الخط النبطي فكتبوا عمرو وعمر . إني قد اقيست أكثر

من ثلاث هاته اسم عربية من النقوش النبطية ولا يمكن أن أذكرها كلها وطبعت في كتابي الذي عنوانه (Nabataean Inscriptions) ولكن أذكر بعضها ولا أقروها حرفاً حرفاً كما كتبت بحروف نبطية بل أحركها بحسب الأسماء العربية الصحيحة أو بحسب نقلها بحروف يونانية . وإذا كتب اسم مع الواو الأخيرة فأقروه مع التنوين العربي . وإذا كتب بلا تلك الواو فأقروه مبنياً . ورتبت هنا الأسماء بحسب الهجاء العربي لا بحسب المعاني وتشكلم عن معاني الأسماء العربية فيما بعد .

وهذا هو مختصر فهرست الأسماء النبطية . عربية . أذينة . أسد . أمير . والاسم الكامل (Amar-ʿel) . أمين . أمة وأمية وأمة الله . أوس وأويس وإياس وأوس الله وأوس البعل . باجل ، بدر ، برغوث ، بكر ، بني . تيم وتيم الله وتيم ذو شرا يعني تيم أي عبد الله الذي اسمه ذوالشرى ، أثلج ، ثور ، (ولكن تورا كما قلنا اسم آرامي) ، جبل وجيل ، جد ، جدي أو جدي ، جزيرة جرم وجرم ، جشم وجشم ، جل ، حاج ، حجاج ويحجة ، حجر وحجر ، حر ، حارث وحارثة (وكان حارثة اسم ثلاثة ملوك عند النبط وكتب بحروف يونانية (Arethas) وقيل في أسفار العهد الجديد إن (Arethas) كان يتسلط على دمشق عندما الحواري بولس أقام فيها ، حسن ، حلم ، حاملة ، حنين ، حنظل وحنظلان ، تين ، حوت ، أحول ، جي ، حيان (Hai-ʿel) ، الخشاف ، نخل ، خالص وخليص وخالصة ، خلف وخليف ، خير وخيران ، خيام ، ذئب وذئيب والذئب ، ذكر . رؤف . رب ، و (Rabb-ʿel) وكان (Rabb-ʿel) اسم ثلاثة ملوك عند النبط أو أربعة لأنه يجوز أن ملكا اسمه (Rabb-ʿel) الرابع غلبه قيصر ، رجب ، راجل ، زيد وزبود ، زكي ، زيد ، سيع ، سعود ، وسعد ، سلم ومسلم ، سكيئة ، سمية ، أسود وسواد ، شك ، شامت وشميت ، شنيف ، شب ، (Šai-ʿel) وشيع يعني عبد أوتايح ، صاحب ، صعب ، صعد ، أصلح ، صوب ، طوي ، يطور ، فلان ، طانن ، عبد وعيد وعبدى وعبد الله ، عيش وعيشة ، عدى ، عذر وعذور ، عصر ، عقرب ، عالم ، علي وأعلا ،

عم وعمام وكعنه، عمر، وعمير وعميرة وعمير وتعمر، عوذ وعوذ، عياض،
 معين . عزائه، غالب، غاتم، غوث وغيث، غفر، خفل، خارد، خروان،
 نهر، فايز، قادم، قاسط، قصي، قيام وقيامة ومقيم وقوم وقوام . أكبر،
 كعب، كلب وكليب، كليل . لامة، لغم، لطف : نوذان . مجد ومجيد،
 إمرؤ الله، صرأ لقبس، مارثة، مارد، ماسك و (Masak-til) ، مطى،
 معن ومعن الله، ملح ومليج، مالك وملك أو منيكة ويملك، منع ومنعة .
 نجم، نسل، نصر، نظر ونظير و (Nazar-til) ، نعل، أنتم ونسيمة ومنعم،
 نقيب، نيل، تنوخ، هاني، وهني . وائي، وتر ووتير، وثيقة، وثيلة،
 وحش، ود، ورد ووريد، وشيكة، وكيل، ولد أو ولاد، وهب
 ووهبان ووهب الله .

إلى أصل أنكم فهمم فما قلته ثلاث شط .

١ — أن أداة التعريف القصيدة أي الألف — لام كانت تستعمل
 عند النبط .

٢ — أن اسم الله كان معروفا عندهم .

٣ — أن أداة التصغير أو التلطيف آن مبنى لا معرب .

أسماء الأعلام عند أهل الصفا

تذكر أن جبل الصفا في شرق جبل حوران وأن العرب الذين نسبهم
 بالصنوبيين كانوا يسكنون أو يخلطون في الحرة بين جبل حوران وبين جبل الصفا
 وفي شرق الصفا وفي جنوب الصفا وكتبوا آلافا من الخرشات على الأحجار
 الركاينة الموجودة عند غدير أو عند منصب الخيم وهم جرا . والخط الصنوبى
 اشقى من الخط السبئى وهو كذلك .

𐤇𐤇 𐤇 𐤇 { 𐤀 𐤁 𐤂 𐤃 𐤄 𐤅 𐤆 𐤇 𐤈 𐤉 𐤊 𐤋 𐤌 𐤍 𐤎 𐤏 𐤐 𐤑 𐤒 𐤓 𐤔 𐤕 𐤖 𐤗 𐤘 𐤙 𐤚 𐤛 𐤜 𐤝 𐤞 𐤟 𐤠 𐤡 𐤢 𐤣 𐤤 𐤥 𐤦 𐤧 𐤨 𐤩 𐤪 𐤫 𐤬 𐤭 𐤮 𐤯 𐤰 𐤱 𐤲 𐤳 𐤴 𐤵 𐤶 𐤷 𐤸 𐤹 𐤺 𐤻 𐤼 𐤽 𐤾 𐤿 𐥀 𐥁 𐥂 𐥃 𐥄 𐥅 𐥆 𐥇 𐥈 𐥉 𐥊 𐥋 𐥌 𐥍 𐥎 𐥏 𐥐 𐥑 𐥒 𐥓 𐥔 𐥕 𐥖 𐥗 𐥘 𐥙 𐥚 𐥛 𐥜 𐥝 𐥞 𐥟 𐥠 𐥡 𐥢 𐥣 𐥤 𐥥 𐥦 𐥧 𐥨 𐥩 𐥪 𐥫 𐥬 𐥭 𐥮 𐥯 𐥰 𐥱 𐥲 𐥳 𐥴 𐥵 𐥶 𐥷 𐥸 𐥹 𐥺 𐥻 𐥼 𐥽 𐥾 𐥿 𐧀 𐧁 𐧂 𐧃 𐧄 𐧅 𐧆 𐧇 𐧈 𐧉 𐧊 𐧋 𐧌 𐧍 𐧎 𐧏 𐧐 𐧑 𐧒 𐧓 𐧔 𐧕 𐧖 𐧗 𐧘 𐧙 𐧚 𐧛 𐧜 𐧝 𐧞 𐧟 𐧠 𐧡 𐧢 𐧣 𐧤 𐧥 𐧦 𐧧 𐧨 𐧩 𐧪 𐧫 𐧬 𐧭 𐧮 𐧯 𐧰 𐧱 𐧲 𐧳 𐧴 𐧵 𐧶 𐧷 𐧸 𐧹 𐧺 𐧻 𐧼 𐧽 𐧾 𐧿 𐨀 𐨁 𐨂 𐨃 𐨄 𐨅 𐨆 𐨇 𐨈 𐨉 𐨊 𐨋 𐨌 𐨍 𐨎 𐨏 𐨐 𐨑 𐨒 𐨓 𐨔 𐨕 𐨖 𐨗 𐨘 𐨙 𐨚 𐨛 𐨜 𐨝 𐨞 𐨟 𐨠 𐨡 𐨢 𐨣 𐨤 𐨥 𐨦 𐨧 𐨨 𐨩 𐨪 𐨫 𐨬 𐨭 𐨮 𐨯 𐨰 𐨱 𐨲 𐨳 𐨴 𐨵 𐨶 𐨷 𐨸 𐨹 𐨺 𐨻 𐨼 𐨽 𐨾 𐨿 𐩀 𐩁 𐩂 𐩃 𐩄 𐩅 𐩆 𐩇 𐩈 𐩉 𐩊 𐩋 𐩌 𐩍 𐩎 𐩏 𐩐 𐩑 𐩒 𐩓 𐩔 𐩕 𐩖 𐩗 𐩘 𐩙 𐩚 𐩛 𐩜 𐩝 𐩞 𐩟 𐩠 𐩡 𐩢 𐩣 𐩤 𐩥 𐩦 𐩧 𐩨 𐩩 𐩪 𐩫 𐩬 𐩭 𐩮 𐩯 𐩰 𐩱 𐩲 𐩳 𐩴 𐩵 𐩶 𐩷 𐩸 𐩹 𐩺 𐩻 𐩼 𐩽 𐩾 𐩿 𐪀 𐪁 𐪂 𐪃 𐪄 𐪅 𐪆 𐪇 𐪈 𐪉 𐪊 𐪋 𐪌 𐪍 𐪎 𐪏 𐪐 𐪑 𐪒 𐪓 𐪔 𐪕 𐪖 𐪗 𐪘 𐪙 𐪚 𐪛 𐪜 𐪝 𐪞 𐪟 𐪠 𐪡 𐪢 𐪣 𐪤 𐪥 𐪦 𐪧 𐪨 𐪩 𐪪 𐪫 𐪬 𐪭 𐪮 𐪯 𐪰 𐪱 𐪲 𐪳 𐪴 𐪵 𐪶 𐪷 𐪸 𐪹 𐪺 𐪻 𐪼 𐪽 𐪾 𐪿 𐫀 𐫁 𐫂 𐫃 𐫄 𐫅 𐫆 𐫇 𐫈 𐫉 𐫊 𐫋 𐫌 𐫍 𐫎 𐫏 𐫐 𐫑 𐫒 𐫓 𐫔 𐫕 𐫖 𐫗 𐫘 𐫙 𐫚 𐫛 𐫜 𐫝 𐫞 𐫟 𐫠 𐫡 𐫢 𐫣 𐫤 𐫥 𐫦 𐫧 𐫨 𐫩 𐫪 𐫫 𐫬 𐫭 𐫮 𐫯 𐫰 𐫱 𐫲 𐫳 𐫴 𐫵 𐫶 𐫷 𐫸 𐫹 𐫺 𐫻 𐫼 𐫽 𐫾 𐫿 𐬀 𐬁 𐬂 𐬃 𐬄 𐬅 𐬆 𐬇 𐬈 𐬉 𐬊 𐬋 𐬌 𐬍 𐬎 𐬏 𐬐 𐬑 𐬒 𐬓 𐬔 𐬕 𐬖 𐬗 𐬘 𐬙 𐬚 𐬛 𐬜 𐬝 𐬞 𐬟 𐬠 𐬡 𐬢 𐬣 𐬤 𐬥 𐬦 𐬧 𐬨 𐬩 𐬪 𐬫 𐬬 𐬭 𐬮 𐬯 𐬰 𐬱 𐬲 𐬳 𐬴 𐬵 𐬶 𐬷 𐬸 𐬹 𐬺 𐬻 𐬼 𐬽 𐬾 𐬿 𐭀 𐭁 𐭂 𐭃 𐭄 𐭅 𐭆 𐭇 𐭈 𐭉 𐭊 𐭋 𐭌 𐭍 𐭎 𐭏 𐭐 𐭑 𐭒 𐭓 𐭔 𐭕 𐭖 𐭗 𐭘 𐭙 𐭚 𐭛 𐭜 𐭝 𐭞 𐭟 𐭠 𐭡 𐭢 𐭣 𐭤 𐭥 𐭦 𐭧 𐭨 𐭩 𐭪 𐭫 𐭬 𐭭 𐭮 𐭯 𐭰 𐭱 𐭲 𐭳 𐭴 𐭵 𐭶 𐭷 𐭸 𐭹 𐭺 𐭻 𐭼 𐭽 𐭾 𐭿 𐮀 𐮁 𐮂 𐮃 𐮄 𐮅 𐮆 𐮇 𐮈 𐮉 𐮊 𐮋 𐮌 𐮍 𐮎 𐮏 𐮐 𐮑 𐮒 𐮓 𐮔 𐮕 𐮖 𐮗 𐮘 𐮙 𐮚 𐮛 𐮜 𐮝 𐮞 𐮟 𐮠 𐮡 𐮢 𐮣 𐮤 𐮥 𐮦 𐮧 𐮨 𐮩 𐮪 𐮫 𐮬 𐮭 𐮮 𐮯 𐮰 𐮱 𐮲 𐮳 𐮴 𐮵 𐮶 𐮷 𐮸 𐮹 𐮺 𐮻 𐮼 𐮽 𐮾 𐮿 𐯀 𐯁 𐯂 𐯃 𐯄 𐯅 𐯆 𐯇 𐯈 𐯉 𐯊 𐯋 𐯌 𐯍 𐯎 𐯏 𐯐 𐯑 𐯒 𐯓 𐯔 𐯕 𐯖 𐯗 𐯘 𐯙 𐯚 𐯛 𐯜 𐯝 𐯞 𐯟 𐯠 𐯡 𐯢 𐯣 𐯤 𐯥 𐯦 𐯧 𐯨 𐯩 𐯪 𐯫 𐯬 𐯭 𐯮 𐯯 𐯰 𐯱 𐯲 𐯳 𐯴 𐯵 𐯶 𐯷 𐯸 𐯹 𐯺 𐯻 𐯼 𐯽 𐯾 𐯿 𐰀 𐰁 𐰂 𐰃 𐰄 𐰅 𐰆 𐰇 𐰈 𐰉 𐰊 𐰋 𐰌 𐰍 𐰎 𐰏 𐰐 𐰑 𐰒 𐰓 𐰔 𐰕 𐰖 𐰗 𐰘 𐰙 𐰚 𐰛 𐰜 𐰝 𐰞 𐰟 𐰠 𐰡 𐰢 𐰣 𐰤 𐰥 𐰦 𐰧 𐰨 𐰩 𐰪 𐰫 𐰬 𐰭 𐰮 𐰯 𐰰 𐰱 𐰲 𐰳 𐰴 𐰵 𐰶 𐰷 𐰸 𐰹 𐰺 𐰻 𐰼 𐰽 𐰾 𐰿 𐱀 𐱁 𐱂 𐱃 𐱄 𐱅 𐱆 𐱇 𐱈 𐱉 𐱊 𐱋 𐱌 𐱍 𐱎 𐱏 𐱐 𐱑 𐱒 𐱓 𐱔 𐱕 𐱖 𐱗 𐱘 𐱙 𐱚 𐱛 𐱜 𐱝 𐱞 𐱟 𐱠 𐱡 𐱢 𐱣 𐱤 𐱥 𐱦 𐱧 𐱨 𐱩 𐱪 𐱫 𐱬 𐱭 𐱮 𐱯 𐱰 𐱱 𐱲 𐱳 𐱴 𐱵 𐱶 𐱷 𐱸 𐱹 𐱺 𐱻 𐱼 𐱽 𐱾 𐱿 𐲀 𐲁 𐲂 𐲃 𐲄 𐲅 𐲆 𐲇 𐲈 𐲉 𐲊 𐲋 𐲌 𐲍 𐲎 𐲏 𐲐 𐲑 𐲒 𐲓 𐲔 𐲕 𐲖 𐲗 𐲘 𐲙 𐲚 𐲛 𐲜 𐲝 𐲞 𐲟 𐲠 𐲡 𐲢 𐲣 𐲤 𐲥 𐲦 𐲧 𐲨 𐲩 𐲪 𐲫 𐲬 𐲭 𐲮 𐲯 𐲰 𐲱 𐲲 𐲳 𐲴 𐲵 𐲶 𐲷 𐲸 𐲹 𐲺 𐲻 𐲼 𐲽 𐲾 𐲿 𐳀 𐳁 𐳂 𐳃 𐳄 𐳅 𐳆 𐳇 𐳈 𐳉 𐳊 𐳋 𐳌 𐳍 𐳎 𐳏 𐳐 𐳑 𐳒 𐳓 𐳔 𐳕 𐳖 𐳗 𐳘 𐳙 𐳚 𐳛 𐳜 𐳝 𐳞 𐳟 𐳠 𐳡 𐳢 𐳣 𐳤 𐳥 𐳦 𐳧 𐳨 𐳩 𐳪 𐳫 𐳬 𐳭 𐳮 𐳯 𐳰 𐳱 𐳲 𐳳 𐳴 𐳵 𐳶 𐳷 𐳸 𐳹 𐳺 𐳻 𐳼 𐳽 𐳾 𐳿 𐴀 𐴁 𐴂 𐴃 𐴄 𐴅 𐴆 𐴇 𐴈 𐴉 𐴊 𐴋 𐴌 𐴍 𐴎 𐴏 𐴐 𐴑 𐴒 𐴓 𐴔 𐴕 𐴖 𐴗 𐴘 𐴙 𐴚 𐴛 𐴜 𐴝 𐴞 𐴟 𐴠 𐴡 𐴢 𐴣 𐴤 𐴥 𐴦 𐴧 𐴨 𐴩 𐴪 𐴫 𐴬 𐴭 𐴮 𐴯 𐴰 𐴱 𐴲 𐴳 𐴴 𐴵 𐴶 𐴷 𐴸 𐴹 𐴺 𐴻 𐴼 𐴽 𐴾 𐴿 𐵀 𐵁 𐵂 𐵃 𐵄 𐵅 𐵆 𐵇 𐵈 𐵉 𐵊 𐵋 𐵌 𐵍 𐵎 𐵏 𐵐 𐵑 𐵒 𐵓 𐵔 𐵕 𐵖 𐵗 𐵘 𐵙 𐵚 𐵛 𐵜 𐵝 𐵞 𐵟 𐵠 𐵡 𐵢 𐵣 𐵤 𐵥 𐵦 𐵧 𐵨 𐵩 𐵪 𐵫 𐵬 𐵭 𐵮 𐵯 𐵰 𐵱 𐵲 𐵳 𐵴 𐵵 𐵶 𐵷 𐵸 𐵹 𐵺 𐵻 𐵼 𐵽 𐵾 𐵿 𐶀 𐶁 𐶂 𐶃 𐶄 𐶅 𐶆 𐶇 𐶈 𐶉 𐶊 𐶋 𐶌 𐶍 𐶎 𐶏 𐶐 𐶑 𐶒 𐶓 𐶔 𐶕 𐶖 𐶗 𐶘 𐶙 𐶚 𐶛 𐶜 𐶝 𐶞 𐶟 𐶠 𐶡 𐶢 𐶣 𐶤 𐶥 𐶦 𐶧 𐶨 𐶩 𐶪 𐶫 𐶬 𐶭 𐶮 𐶯 𐶰 𐶱 𐶲 𐶳 𐶴 𐶵 𐶶 𐶷 𐶸 𐶹 𐶺 𐶻 𐶼 𐶽 𐶾 𐶿 𐷀 𐷁 𐷂 𐷃 𐷄 𐷅 𐷆 𐷇 𐷈 𐷉 𐷊 𐷋 𐷌 𐷍 𐷎 𐷏 𐷐 𐷑 𐷒 𐷓 𐷔 𐷕 𐷖 𐷗 𐷘 𐷙 𐷚 𐷛 𐷜 𐷝 𐷞 𐷟 𐷠 𐷡 𐷢 𐷣 𐷤 𐷥 𐷦 𐷧 𐷨 𐷩 𐷪 𐷫 𐷬 𐷭 𐷮 𐷯 𐷰 𐷱 𐷲 𐷳 𐷴 𐷵 𐷶 𐷷 𐷸 𐷹 𐷺 𐷻 𐷼 𐷽 𐷾 𐷿 𐸀 𐸁 𐸂 𐸃 𐸄 𐸅 𐸆 𐸇 𐸈 𐸉 𐸊 𐸋 𐸌 𐸍 𐸎 𐸏 𐸐 𐸑 𐸒 𐸓 𐸔 𐸕 𐸖 𐸗 𐸘 𐸙 𐸚 𐸛 𐸜 𐸝 𐸞 𐸟 𐸠 𐸡 𐸢 𐸣 𐸤 𐸥 𐸦 𐸧 𐸨 𐸩 𐸪 𐸫 𐸬 𐸭 𐸮 𐸯 𐸰 𐸱 𐸲 𐸳 𐸴 𐸵 𐸶 𐸷 𐸸 𐸹 𐸺 𐸻 𐸼 𐸽 𐸾 𐸿 𐹀 𐹁 𐹂 𐹃 𐹄 𐹅 𐹆 𐹇 𐹈 𐹉 𐹊 𐹋 𐹌 𐹍 𐹎 𐹏 𐹐 𐹑 𐹒 𐹓 𐹔 𐹕 𐹖 𐹗 𐹘 𐹙 𐹚 𐹛 𐹜 𐹝 𐹞 𐹟 𐹠 𐹡 𐹢 𐹣 𐹤 𐹥 𐹦 𐹧 𐹨 𐹩 𐹪 𐹫 𐹬 𐹭 𐹮 𐹯 𐹰 𐹱 𐹲 𐹳 𐹴 𐹵 𐹶 𐹷 𐹸 𐹹 𐹺 𐹻 𐹼 𐹽 𐹾 𐹿 𐺀 𐺁 𐺂 𐺃 𐺄 𐺅 𐺆 𐺇 𐺈 𐺉 𐺊 𐺋 𐺌 𐺍 𐺎 𐺏 𐺐 𐺑 𐺒 𐺓 𐺔 𐺕 𐺖 𐺗 𐺘 𐺙 𐺚 𐺛 𐺜 𐺝 𐺞 𐺟 𐺠 𐺡 𐺢 𐺣 𐺤 𐺥 𐺦 𐺧 𐺨 𐺩 𐺪 𐺫 𐺬 𐺭 𐺮 𐺯 𐺰 𐺱 𐺲 𐺳 𐺴 𐺵 𐺶 𐺷 𐺸 𐺹 𐺺 𐺻 𐺼 𐺽 𐺾 𐺿 𐻀 𐻁 𐻂 𐻃 𐻄 𐻅 𐻆 𐻇 𐻈 𐻉 𐻊 𐻋 𐻌 𐻍 𐻎 𐻏 𐻐 𐻑 𐻒 𐻓 𐻔 𐻕 𐻖 𐻗 𐻘 𐻙 𐻚 𐻛 𐻜 𐻝 𐻞 𐻟 𐻠 𐻡 𐻢 𐻣 𐻤 𐻥 𐻦 𐻧 𐻨 𐻩 𐻪 𐻫 𐻬 𐻭 𐻮 𐻯 𐻰 𐻱 𐻲 𐻳 𐻴 𐻵 𐻶 𐻷 𐻸 𐻹 𐻺 𐻻 𐻼 𐻽 𐻾 𐻿 𐼀 𐼁 𐼂 𐼃 𐼄 𐼅 𐼆 𐼇 𐼈 𐼉 𐼊 𐼋 𐼌 𐼍 𐼎 𐼏 𐼐 𐼑 𐼒 𐼓 𐼔 𐼕 𐼖 𐼗 𐼘 𐼙 𐼚 𐼛 𐼜 𐼝 𐼞 𐼟 𐼠 𐼡 𐼢 𐼣 𐼤 𐼥 𐼦 𐼧 𐼨 𐼩 𐼪 𐼫 𐼬 𐼭 𐼮 𐼯 𐼰 𐼱 𐼲 𐼳 𐼴 𐼵 𐼶 𐼷 𐼸 𐼹 𐼺 𐼻 𐼼 𐼽 𐼾 𐼿 𐽀 𐽁 𐽂 𐽃 𐽄 𐽅 𐽆 𐽇 𐽈 𐽉 𐽊 𐽋 𐽌 𐽍 𐽎 𐽏 𐽐 𐽑 𐽒 𐽓 𐽔 𐽕 𐽖 𐽗 𐽘 𐽙 𐽚 𐽛 𐽜 𐽝 𐽞 𐽟 𐽠 𐽡 𐽢 𐽣 𐽤 𐽥 𐽦 𐽧 𐽨 𐽩 𐽪 𐽫 𐽬 𐽭 𐽮 𐽯 𐽰 𐽱 𐽲 𐽳 𐽴 𐽵 𐽶 𐽷 𐽸 𐽹 𐽺 𐽻 𐽼 𐽽 𐽾 𐽿 𐾀 𐾁 𐾂 𐾃 𐾄 𐾅 𐾆 𐾇 𐾈 𐾉 𐾊 𐾋 𐾌 𐾍 𐾎 𐾏 𐾐 𐾑 𐾒 𐾓 𐾔 𐾕 𐾖 𐾗 𐾘 𐾙 𐾚 𐾛 𐾜 𐾝 𐾞 𐾟 𐾠 𐾡 𐾢 𐾣 𐾤 𐾥 𐾦 𐾧 𐾨 𐾩 𐾪 𐾫 𐾬 𐾭 𐾮 𐾯 𐾰 𐾱 𐾲 𐾳 𐾴 𐾵 𐾶 𐾷 𐾸 𐾹 𐾺 𐾻 𐾼 𐾽 𐾾 𐾿 𐿀 𐿁 𐿂 𐿃 𐿄 𐿅 𐿆 𐿇 𐿈 𐿉 𐿊 𐿋 𐿌 𐿍 𐿎 𐿏 𐿐 𐿑 𐿒 𐿓 𐿔 𐿕 𐿖 𐿗 𐿘 𐿙 𐿚 𐿛 𐿜 𐿝 𐿞 𐿟 𐿠 𐿡 𐿢 𐿣 𐿤 𐿥 𐿦 𐿧 𐿨 𐿩 𐿪 𐿫 𐿬 𐿭 𐿮 𐿯 𐿰 𐿱 𐿲 𐿳 𐿴 𐿵 𐿶 𐿷 𐿸 𐿹 𐿺 𐿻 𐿼 𐿽 𐿾 𐿿 𐻀 𐻁 𐻂 𐻃 𐻄 𐻅 𐻆 𐻇 𐻈 𐻉 𐻊 𐻋 𐻌 𐻍 𐻎 𐻏 𐻐 𐻑 𐻒 𐻓 𐻔 𐻕 𐻖 𐻗 𐻘 𐻙 𐻚 𐻛 𐻜 𐻝 𐻞 𐻟 𐻠 𐻡 𐻢 𐻣 𐻤 𐻥 𐻦 𐻧 𐻨 𐻩 𐻪 𐻫 𐻬 𐻭 𐻮 𐻯 𐻰 𐻱 𐻲 𐻳 𐻴 𐻵 𐻶 𐻷 𐻸 𐻹 𐻺 𐻻 𐻼 𐻽 𐻾 𐻿 𐼀 𐼁 𐼂 𐼃 𐼄 𐼅 𐼆 𐼇 𐼈 𐼉 𐼊 𐼋 𐼌 𐼍 𐼎 𐼏 𐼐 𐼑 𐼒 𐼓 𐼔 𐼕 𐼖 𐼗 𐼘 𐼙 𐼚 𐼛 𐼜 𐼝 𐼞 𐼟 𐼠 𐼡 𐼢 𐼣 𐼤 𐼥 𐼦 𐼧 𐼨 𐼩 𐼪 𐼫 𐼬 𐼭 𐼮 𐼯 𐼰 𐼱 𐼲 𐼳 𐼴 𐼵 𐼶 𐼷 𐼸 𐼹 𐼺 𐼻 𐼼 𐼽 𐼾 𐼿 𐽀 𐽁 𐽂 𐽃 𐽄 𐽅 𐽆 𐽇 𐽈 𐽉 𐽊 𐽋 𐽌 𐽍 𐽎 𐽏 𐽐 𐽑 𐽒 𐽓 𐽔 𐽕 𐽖 𐽗 𐽘 𐽙 𐽚 𐽛 𐽜 𐽝 𐽞 𐽟 𐽠 𐽡 𐽢 𐽣 𐽤 𐽥 𐽦 𐽧 𐽨 𐽩 𐽪 𐽫 𐽬 𐽭 𐽮 𐽯 𐽰 𐽱 𐽲 𐽳 𐽴 𐽵 𐽶 𐽷 𐽸 𐽹 𐽺 𐽻 𐽼 𐽽 𐽾 𐽿 𐾀 𐾁 𐾂 𐾃 𐾄 𐾅 𐾆 𐾇 𐾈 𐾉 𐾊 𐾋 𐾌 𐾍 𐾎 𐾏 𐾐 𐾑 𐾒 𐾓 𐾔 𐾕 𐾖 𐾗 𐾘 𐾙 𐾚 𐾛 𐾜 𐾝 𐾞 𐾟 𐾠 𐾡 𐾢 𐾣 𐾤 𐾥 𐾦 𐾧 𐾨 𐾩 𐾪 𐾫 𐾬 𐾭 𐾮 𐾯 𐾰 𐾱 𐾲 𐾳 𐾴 𐾵 𐾶 𐾷 𐾸 𐾹 𐾺 𐾻 𐾼 𐾽 𐾾 𐾿 𐿀 𐿁 𐿂 𐿃 𐿄 𐿅 𐿆 𐿇 𐿈 𐿉 𐿊 𐿋 𐿌 𐿍 𐿎 𐿏 𐿐 𐿑 𐿒 𐿓 𐿔 𐿕 𐿖 𐿗 𐿘 𐿙 𐿚 𐿛 𐿜 𐿝 𐿞 𐿟 𐿠 𐿡 𐿢 𐿣 𐿤 𐿥 𐿦 𐿧 𐿨 𐿩 𐿪 𐿫 𐿬 𐿭 𐿮 𐿯 𐿰 𐿱 𐿲 𐿳 𐿴 𐿵 𐿶 𐿷 𐿸 𐿹 𐿺 𐿻 𐿼 𐿽 𐿾 𐿿 𐻀 𐻁 𐻂 𐻃 𐻄 𐻅 𐻆 𐻇 𐻈 𐻉 𐻊 𐻋 𐻌 𐻍 𐻎 𐻏 𐻐 𐻑 𐻒 𐻓 𐻔 𐻕 𐻖 𐻗 𐻘 𐻙 𐻚 𐻛 𐻜 𐻝 𐻞 𐻟 𐻠 𐻡 𐻢 𐻣 𐻤 𐻥 𐻦 𐻧 𐻨 𐻩 𐻪 𐻫 𐻬 𐻭 𐻮 𐻯 𐻰 𐻱 𐻲 𐻳 𐻴 𐻵 𐻶 𐻷 𐻸 𐻹 𐻺 𐻻 𐻼 𐻽 𐻾 𐻿 𐼀 𐼁 𐼂 𐼃 𐼄 𐼅 𐼆 𐼇 𐼈 𐼉 𐼊 𐼋 𐼌 𐼍 𐼎 𐼏 𐼐 𐼑 𐼒 𐼓 𐼔 𐼕 𐼖 𐼗 𐼘 𐼙 𐼚 𐼛 𐼜 𐼝 𐼞 𐼟 𐼠 𐼡 𐼢 𐼣 𐼤 𐼥 𐼦 𐼧 𐼨 𐼩 𐼪 𐼫 𐼬 𐼭 𐼮 𐼯 𐼰 𐼱 𐼲 𐼳 𐼴 𐼵 𐼶 𐼷 𐼸 𐼹 𐼺 𐼻 𐼼 𐼽 𐼾 𐼿 𐽀 𐽁 𐽂 𐽃 𐽄 𐽅 𐽆 𐽇 𐽈 𐽉 𐽊 𐽋 𐽌 𐽍 𐽎 𐽏 𐽐 𐽑 𐽒 𐽓 𐽔 𐽕 𐽖 𐽗 𐽘 𐽙 𐽚 𐽛 𐽜 𐽝 𐽞 𐽟 𐽠 𐽡 𐽢 𐽣 𐽤 𐽥 𐽦 𐽧 𐽨 𐽩 𐽪 𐽫 𐽬 𐽭 𐽮 𐽯 𐽰 𐽱 𐽲 𐽳 𐽴 𐽵 𐽶 𐽷 𐽸 𐽹 𐽺 𐽻 𐽼 𐽽 𐽾 𐽿 𐾀 𐾁 𐾂 𐾃 𐾄 𐾅 𐾆 𐾇 𐾈 𐾉 𐾊 𐾋 𐾌 𐾍 𐾎 𐾏 𐾐 𐾑 𐾒 𐾓 𐾔 𐾕 𐾖 𐾗 𐾘 𐾙 𐾚 𐾛 𐾜 𐾝 𐾞 𐾟 𐾠 𐾡 𐾢 𐾣 𐾤 𐾥 𐾦 𐾧 𐾨 𐾩 𐾪 𐾫 𐾬 𐾭 𐾮 𐾯 𐾰 𐾱 𐾲 𐾳 𐾴 𐾵 𐾶 𐾷 𐾸 𐾹 𐾺 𐾻 𐾼 𐾽 𐾾 𐾿 𐿀 𐿁 𐿂 𐿃 𐿄 𐿅 𐿆 𐿇 𐿈 𐿉 𐿊

وجئت ببعض نسخ نسخها في الحرة وأربع منها تسختها على القدر الأصلي وهذه هي . وأما الكتابة فلم يكتب الحركات لا القصيرة ولا الطويلة ولم يكتب (au) ولا (ai) ولذلك يرجح أنهم كانوا يلفظون (o) و (ē) كما يلفظ المصريون وغيرهم من أصحاب العربية . وإن أردنا أن ننطق الأسماء فنأخذ الحركات من العربية القصيرة أو من النقوش اليونانية التي توجد فيها أسماء عربية كما فعلناه بالأسماء النبطية فسأقرأ لكم ثلاثة نصوص .

.. الأول معه صورة الشمس وصورة صنية في هودج ويمكن أن تكون إلهة الشمس .

10Cp[1Bp(1M01+
x1Dv1) b01)+1Dv1

والثاني معه أيضا صورة الشمس

gΣ 1) v///x1) d111
(1T0Y[(1100(10HP
/φcc
111111

والخطوط المنيرة السبعة هي على الأرجح علامة وثنية تشير إلى سبعة كواكب .

والثالث معه صورة رجل يطلع نخلة وصورة رجلين تحت النخلة .

x r j j i i i i

وأما الأسماء المصفوية فهي مركبة ومفردة والمركبة إما دينية وإما دنيوية .
والفردة إما مختصرة من المركبة وإما مستقلة أصلية . والمركبة الدينية توجد
فيها كلمة (ēl) وأحياناً الله مثلاً وهب الله وحى الله . وكلمة (ēl) عادة
في آخر الاسم لافي أجدائه مثلاً ('El-wahab) .

نذكر الآن الأسماء المركبة الدينية بحسب معانيها .

قبل إن الاله هو الذى أعطى أو وهب الولد . نجد (El-wahab)
('Wahab-ēl) و (Wahaballāh) . وإن كتب (أوس ال) فتشير هذه
الكتابة الى التلق ('Uwais-ēl) لا ('Aus-ēl) لأن الواو هنا دائماً حرف
صامت . واسم ('Auwad-ēl) أو ('Āwad-ēl) معناه يشابه معنى الاسم
الأكدى الذى ذكرناه فيما سبق أعني (Išni-ili) بمعنى نبي الاله أى وهب
ولداً ثانياً .

ثم قيل إن الآله لنعم : نجد ('Hann-ēl) و ('Hanan-ēl) وكتب هذا
الاسم بحروف يونانية (Anneloe) .

وإن الاله يحب : نجد ('Wadd-ēl) و ('Habb-ēl) . واسم ودم ال
على الأرجح ('Wādam-ēl) و و ادم إبدال آدم مثل واكلى بدال أكل ومعنى
الاسم صالح الاله .

وإن الاله يعين أو يساعد : نجد ('Naṣar-ēl) و ('Aḍar-ēl) و ('Sā'ad-ēl)
و ('Sā'ad-allāh) و ('Gaiyar-ēl) . ولكن يمكن أن تقرأ ('Šakar-ēl)
و ('Sa'd-allāh) ، و ('Gaiyar-ēl) يعنى غير الاله الحالة أى أصلها .

ثم نجد ('Šakar-ēl) ومعنى فعل شكر هو كافاً كما هو في العبرية والتدمرية
ويوجد في نقوش تدمرية ('elāhā Šakkārā) يعنى الاله المكافى .

ثم أشير الى أن الاله يسند ويمسك بالاسمين ('Samak-ēl) و ('Masak-ēl) .
ويبر عن أن الاله ملجأً ويغاذبه بالأسماء الآتية ('Aud) أو ('Awīd)
و ('Awēdān) و ('Ya'ūd) و (ha-Ma'ād) و ('Falat-ēl) أو ('Fallat-ēl)

يعني نهي الآلهة وكذلك (Fadā-ēl) وأما (Nazar-ēl) فعناء حفظ الآلهة .
ويجوز أن (Samar-ēl) يدل على نفس المعنى إذا تأملنا (Samar) في الصنوبة
و(Samar) في العربة واسم (Wamam-ēl) يدل على الفعل العربي (أم)
أي هدى . ثم (Gamar-ēl) يعني أكل الآلهة والاسم الذي كتب (ب ن ا ل)
يمكن أن يقرأ (Bin-ēl) أي ابن أو ولد الآلهة وأما (Banā-ēl) يعني بني
أي خلق الآلهة مثل (Ili-ibni) في الأكديّة و(Muqin-ēl) يعني أن الآلهة
هو الذي يقيم ويشابه معنى اسم (Nazam-ēl) ووجد (Yisma-ēl) ويظهر
منه أنه اسم عربي أصلي إلى جانب اسماعيل وهذه الصيغة صيغة عربية .

وقراءة الاسم الذي كتب (ا م د ا ل) مشكوك فيها لأنه يمكن أن تقرأ
إما (Amar-ēl) وإما (Imru-ēl) أو (Amri-ēl) أي ذوالآله . وكثيراً ما نجد
اسماء كتب (ظ ن ا ل) أو (ظ ن ن ا ل) وكتب بحروف يونانية (Tannēlos)
ومعنى فعل (ظن) على الأرجح (جاهد) . ثم قيل إن الآلهة هي، ونجد (Hr-ēl)
و(Hr-allāh) وإن الآلهة أشرق أو ظهر ونجد (Zabar-ēl) و (Lāb-ēl) .
وإن الآلهة نور، ونجد (Nūr-ēl) وإن الآلهة هو الملك ، ونجد (Malak-ēl) .
وقيل إن آلهة لكبير، ونجد (Rabb-ēl) وكتب بحروف يونانية (Rabbēlos)
وقد ذكرنا هذا الاسم بين الأسماء النبطية ، و (Rām-ēl) يعني الآلهة تعالى
(‘Abd-ēl) و (Sai-ēl) أو (Sē-ēl) و (Faim-ēl) أو (Fēm-ēl)
يعبر عن أن الإنسان عبد الآلهة . والأسماء التي توجد فيها آلهة أخرى مشكوك
فيها . نذكر هنا منها (عبد لس) والمقتنون أنه (‘Abd-Is) يعني عبد الآلهة المصرية
(Isis) و(عبد ج د) والمقتنون أنه عبد الآلهة الذي اسمه (Gadd) وهو إله السعد .

ثم نبحت عن الأسماء الصنوبة التي في ابتدائها حرف باه أو حرف كاف .
اختلف العلماء في معنى حرف باه ، فمنهم من قال إن الباء تقرأ (بو) يعني أبو ،
ولكن أعلن أن حرف باه هنا صماء (ب) بلا شك ، وأن الأسماء التي كتبت
(ب ا ب هـ) و(ب ا م هـ) و(ب ا خ هـ) و(ب د هـ) و(ب خ ل هـ) و(ب ج م هـ)
كانت تلفظ بأيمه وواحه وبأخيه وبيداده وبخاله وبعمه . وللمعنى أن الولد مكان

الأب أى عوض عنه ؛ وعن الأم اللذين قد ماتا وهم جرا ، والمجهوم
أن الأم ماتت بعد الولادة . وكلمة (داد) معناها جند واسم بدايه معناه عوض
عن الجند الميت . ونجد أيضاً (لشده) و (لشع م ه) وتقرأهما كبدايه وكهيه ؛
والنحى المظنون هو مثل جنده ومثل عمه ؛ ويجوز أن الولد يشابه جده أو عمه .

ونجد حرفاء أيضاً فى الأسماء التالية : (باسه) وتقرأه بأوسه و (بح نه)
وتقرأه بحنه و (ب س ل م ه) وتقرأه بسلامه و (ب ع ذ ه) وتقرأه بعوذه
و (ب ع ذ ه) وتقرأه بعذره أى بعونه ، وضمة الغائب المذكور يدل على الآله .
واسم (ب ه ل ه) معناه على الأرجح باقه .

وأما الأسماء المركبة الدينية فأغلبها ألقاب ومشكوك فى معانيها .
نذكر منها (امل لى ت) وتقرأ هذا الاسم أم لية أى آليه ثم (ب ن ا ح د) وهو
(Bin-abīd) يعنى الابن الوحيد وتقابل اسماً كدياً قد ذكرناه وهو (Ēdu-lāgir) .
ثم (ز ه د ش د ه) تقرأه (زهيد شده) أى قليل القوة . ثم (ك م ن ت ي د ه)
تقرأه كنت بداه أى خفيت . و (ع ن ه م ر) وتقرأه عين هر ويجوز أنه
اسم مكان لأن الولد ولد عند عين ماؤها مره .

ومن الأسماء المقردة المستقلة نذكر هنا الأسماء المشتقة من أسماء الحيوان .
وهى (ب ق) يعنى بق و (ج ع ل) يعنى جعل و (و ر ل) يعنى ورنل أو ورن
وهو الضب و (ح و ت) يعنى حوت وهو تصغير حوت أى تين أو سمك
و (ن ب ر) وتقرأه نبر (ونبر يعنى قراة) . و (أ س د) وتقرأه أسد و (ل ث)
وتقرأه ليث ، ونستطيع أن مأسدة وجدت فى بلاد الصفوين ونجد صور أسد
مع النقوش . و (ا ل) قرأناه إيل و (ب د ن) تقرأه بدن و (و ع ل) تقرأه
وعل ثم وجدنا (ذاب) أى ذئب و (ض ب ع) أى ضبع و (ض ب) أى ضب
و (ق ن ف ذ) أى قنفذ .

وينبغى أن نتكلم بالاختصار عن الأسماء المختصرة وعن أسماء التصغير عند
الصفوين . أما الأسماء الدينية المركبة فحذف اسم الآله مثلاً جى عوضاً
عن (Hī-ēl) و (ظ ن ن) أى ظانن عوضاً عن (Zann-ēl) وكثيراً ما أضيف

مقطع ثلاثم اختصر وهذا المقطع ألف أو هاء أو ياء أو نون . ونطق الياء على الأرجح (ai) ونطق النون (-an) يظهر هذا من الأسماء المكتوبة بحروف يونانية مثلاً (Obizanos) وهو أيشان أى تصغير مضاعف لكلمة أب كما قد قلت فيما سبق و (Addudanes) هو اسم مكتوب بحروف صفوية (ح د ن) وهذا الاسم أى جذودان أيضاً تصغير مضاعف . و (Rabbanes) اسم كتب بالصفوية (و ب ن) . وصيغة فيلان توجد الآن كثيراً عند عرب بادية الشام وفي جزيرة العرب جمعت لها مائة مثل تقريباً . من كتب رحالة أوروبيين ومن مؤلفات عربية .

أسماء الأعلام العربية

نتكلم أولاً عن الأسماء الدينية القديمة التي كانت تستعمل في الجاهلية وبعضها استمرت في الإسلام . وهي كانت مركبة عادة ولكن كثيراً ما اختصرت بقي منها اسم الآلهة ، وعلى الأغلب بقي الجزء الثاني أى فعل أو اسم .
يعنى إذا كان اسم العلم جملة بقي فعل وإذا كان إضافة بقي المضاف .

وأثال أسماء الآلهة التي بقيت في أسماء الأعلام هي قيس ، وثريا ، وهلال ، وبدر ، وعطارد ، والقمير ، وهبل ، وود ، وسعد . ولكن مشكوك في تفسير بعض تلك الأسماء كما يوجد عيد سعد وسعد اللات . وبالاختصار سعد . وهذه الكلمة سعد اسم إله السعد إذ كان الاسم الكامل عبد سعد وأما سعد اللات فعنى السعد الذى رزقه اللات الناس ولذلك هنا سعد ليس اسم الآلهة . وكذلك هلال وبدر . كان العرب في الجاهلية يعبدون القمر والهلل والبدر ، ولكن إذا سموا الأولاد هلالاً أو بديراً فيجوز أنهم فكروا في حسن البدر ، وفي ازدياد الهلال ، واشتوا أن يكون الولد حسناً مثل البدر ويزداد مثل الهلال .

وتوجد أسماء على وزن فعل ويفعل وفعل بل اجزاء ثمان وأحياناً نعرف أن الجزء الثاني كان اسم آله أو الهة وأحياناً إما أنه كان اسماً

إخياً : وإما أن الاسم يخص الأب أو الولد . مثلاً اسم (أوفى) يعني أوفى الآله .
 و (يزيد) يعني يزيد الآله و (يذكر) يعني يذكر الآله واسم يحيى (أعنى الاسم
 العربى يحيى لا يحيى بمعنى Yohānān) هو الذى ذكرنا بالاسم العبرى (Hi-ē)
 ويجوز أن معناه (يحيى الآله) أى الآله هو الحى . وكذلك الاسماء التالية
 (يعيش) و (يعمر) و (يخلد) . ويجوز أيضاً أن تلك الاسماء فيها الرجاء أن يعيش
 الولد زماناً طويلاً .

ونذكر هنا أيضاً أسماء أخرى مثلاً (يشكر) يعني إما يشكر الآله أى يكافئ
 وإما يشكر الأب شكراً للاله . و (يكلم) على الأرجح معناه أن الآله يكلم
 الوالدين بالوحي . و (يعلى) يعني الآله هو العلى و (يشجب) يعني يسبب الآله بلية
 الأعداء . و (يزيد) و (تغلب) و (تنوخ) أسماء للمذكر كما قيل ولكنها ليست
 أسماء أشخاص بل هى أسماء عشاير . ويمكن أن نضيف إليها إما اسم إلهة
 وإما كلمة (العشرة) . وأما (محجب) وهو اسم للمذكر فالمنظون أن معناه
 تحجب الآلهة . و (تجيب) أيضاً اسم للمؤنث وتفسيره كما يأتى (أجابت الأرض
 إذا أُنبتت) ومن ذلك سميت المرأة (محجب) . و (نحمر) و (نفخر) و (نكتم) أسماء
 للمؤنث ومعناها تحمر الصبية ونفخر الصبية ونكتم الصبية فى لثيت .

وإذا اختصرت الاسماء التى فيها المضاف إليه أنه أو اللات أو العزى
 أو مناةبقى دائماً المضاف . واللات هى مثل زوجة الله فى الجاهلية وكانت
 إلهة الشمس عند أهل الصفا . والعزى هى الزهرة . وكان كوكب الزهرة
 مذكراً أو مؤنثاً عند العرب وإذا كان مذكراً كان اسمه عزيز . وقيل
 فى نص لاتينى إن (عزيز) هو الآله الصبى الطيب الذى يحيى بالنور . ومناة
 هى إلهة المنية .

وقال الشاعر أوس بن حجر :

وباللات والعزى ومن دان دينها وبالله إله الله منهن أكبر
 ومعروف لديكم أن اللات والعزى ومناة سمين بالفرانيق فى زمن النبى .
 وأما معنى كلمة الفرانيق فيكتب عنه كثيراً وليس بمؤكد .

وتقسم الأسماء الدينية القديمة قسمين وهما :

١ - أسماء التقى والهدى .

٢ - أسماء العبادة .

والأسماء البالية فيها حد أو تمنى : أوس الله ووهب اللات وبالاختصار
أوس ووهب ثم شككم اللات . وقال ابن مديد إن كلمة شككم بمعنى المكافاة .
ثم زيد مناة وزيد الله وزيد اللات . وبالاختصار زيد وزيدان وزائدة ومعنى
بكي تلك النساء أن الآلهة تاتى ولداً . ثم سعد اللات . وسعد ود وسعد مناة
وسلم اللات وعود مناة ويعتق الله وبالاختصار عود وعائد وعودة وعياد
ومعاقبة . والتاء للربوطة التي توجد في آخر بعض أسماء الرجال هي أداة
اللطيف كما قلت فيما سبق ، وسبب هذه الصيغة أن المؤنث ألطف من المذكر .
ونجد هذه الأداة بمعنى حرف التاء في النيطية والصفوية ومقطع nt .
في الأكنية بمعنى اللطيف -

وأسماء العبادة في أغلبها للضاف هو كلمة عيد . وقد رويت الأسماء الآتية:
(عيد الله) وهو معروف في الجاهلية (وعيد أهله) وللفظون أن أهله هنا
بمعنى ربه . و(عيد الثريا) و(عيد الجد) والجد هو إله السحرة كما قد قلنا .
و(عيد الجن) والجن هنا الجن الخبيرون لا جن الشر . و(عيد ذى الشرى)
وكان ذو الشرى إلهاً محترماً جداً عند النبط وسموا Dusarēnoi باليونانية بمعنى
(الذو شريون) أى أهل ذى الشرى . و(عيد ربه) و(عيد رضا) وكان رضا اسم
إله وكتب (رض) وعند الصقوين و(أرض) وعند أهل تدمر . و(عيد سعد .
وعيد شمس وبالاختصار عشمس و(عيد العزى و(عيد القيس و(عيد مناف
وعيد مناة و(عيد ود . و(عيد يثوث . وروى أيضاً عبدل وهذه الصيغة بصفة
أو صفوية أو جاءت من جوب جزيرة العرب . ونجد صيغة مختصرة مثل
عيد وعيد وعيدة وعبادة وطيد وعياد . وأما اسم عبدة وهو للمذكر

ونلمؤثت . وإذا استعمل العرب الأسماء التي جزئوها الأول (عبد) فلم يذكروا
في عديم السود كما قال شاعر لم يرو اسمه :

وإني لعبد الضيف ما دام ثويا وما في إلا تلك من شيمة العبد
ورويت أيضاً الأسماء عبد الكعبة وعبد البيت وعبد الدار . والبيت
والدار هنا المعبد ، ورب البيت في مكة هو هبل ووجد في نقش بعلبي ، م را
ب ي ت ا تقرأه māre baitā معناه رب البيت . وماعدا أسماء العبادة
التي فيها كلمة عبد نجد أسماء فيها كلمات أخرى . وهي شيع اللات (وكلمة شيع
بمعنى تابع) وامرؤ القيس وامرؤ ماة وروى Amrisamsos بحروف يونانية
امرؤ شمس . وسكن اللات (ومعناه الساكن في جيرة اللات) واختصاره
سكنية . (وأنس الله) وبالاختصار أنس (ومعناه أليف الله) (حم الله)
وبالاختصار تيم (ومعنى كلمة تيم وكلمة عبد متشابهة) .

وتلك الأسماء الدينية لم تستعمل عند المسلمين باستثناء عبد الله . وتعرف
أن أسماء وثنية غيرت في الاسلام فصارت إسلامية فقال ذلك الرجال الذين
استعمل عبد اللات سوا عبد الله ، والذي اتهمه عبد العزيز سمي عبد العزيز ،
وانتدب اسمه عبد ماة سمي عبد المنان . وروى أن رجلا اسمه عيشمسن سمي
بنجم وأن عمر بن عبد ود سمي بعمر بن ود . وتعرف أن أسماء العبادة
وعبد النعم وعبد الجبار وعبد الحكم وهم جرا . وأيضا أمان الله وعناية
الله وزين الدين وعلاء الدين وسيف الدين وصلاح الدين وأسماء الخلفاء
العباسيين المستنصر بالله والمعتضد بالله والمتوكل على الله واسم الخليفة الحاكم
بامر الله . واختيرت أسماء الخلفاء الراشدين أي أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ،
وقبل الكل اسم النبي محمد ومرادفه أحمد . والأسماء الدنيوية العربية لم تعد
وتم تحصى . وينبغي أن تقول إنه عند العرب الناس يفكرون في معاني الأسماء
أكثر من الأمم الأوروبية الذين نسبت المعاني عنهم واشتقاق الأسماء كذلك
ولما كان البحث عن سائر الأسماء العربية صعباً اخترت بعض الأبواب فقط ونسكلم

أولاً عن كل الأسماء التي اشتقت من أسماء الحيوان ووجدت في الأدب العربي وتقابلها بالترادفات الموجودة في اللغات السامية الأخرى . إن أفكار الناس في هذه التسمية مختلفة . قيل إن بعض العائلات تعتقد أن أصلها من حيوان وتلك سميت بأسماء تلك الحيوانات وحتى ذلك الاعتقاد totemism ونكث لم نجد عند العرب . وسبب التسمية كثيراً ما يدل على المتناوئ أي اتخفى أن يكون الولد قوياً أو مخيفاً أو مخوفاً وأحياناً سبب التسمية غير معروف .

الفرد : كان بنو قرد قلة من بني هذيل فاستهزأ الناس عليهم بذلك : ولكن هذا الاسم ليس باسم الاستهزاء في الأصل . وقرأت أن عائمة قبطية في القاهرة اسمها (قرد) . وعند اليونان يوجد اسم علم معناه (قرد) .

القطعة : كان هر وهريرة اسمين للمؤنث وكان أبو هريرة كنية .

الأسد : إنه قد ذكرنا الاسم ليث الذي في العربية Enyia . وأسد والأسد ، والأسد معروف عند العرب . ويستبع أو سبّع معناه أسد معروف الآن واسم عشرة من عشائر العزة في بادية الشام هو السباع . واللبوء يعني الأسد ذكره ابن دريد . وولد الأسد اسمه شبل وهذا اسم علم وتصغيره شبليل وجرو وجروة وجري أسماء عربية وهذه الكلمة تعني ولد الأسد وحيوانات غيره ونجد Gurya في السريانية عند أهل أرمنا .

النمر : توجد الشمر وتمر وتمرّة ونمر وهي أسماء أشخاص وبنو أنمار اسم عشيرة ولكن اعتقد الشاعر عروة بن الورد أن أنماراً اسم شخص .

النهد : ذكر نهد وهو اسم علم في كتاب ابن دريد .

الضبع : كان عند العرب ضبيعة اسم رجال وضباعة اسم نساء وذكر في التوراة Sib'on وهو اسم عشيرة والصيغة العربية هي ضبعان أي الضبع الذكر .

الذئب : قد ذكرنا الاسم العربي Ze'eb . ويوجد اسم ذاب أي ذئب في الصنوفية ويوجد ذؤيب وذؤاب والذؤيبة عند العرب وذياب اسم بطل

في سيرة بني هلال . وفي هذه السيرة يوجد سرحان اسم رجل ، وكان السرحان اسم عشيرة كما قال ابن دريد والسرحان هو الذئب . وكلمة سيد معناها ذئب أو أسد ، ولذلك معناها الأصلي (حيوانة فارسة أو كاسرة) ، واسم عشيرة عربية كان السيد .

ابن آوى : يوجد اسم حديث وهو (واوى) ، و(آل واوى) اسم عائلة .
الكلب : أسماء مثل كلب وكتيب وكلبة وكلاب المعروفة ، واسم عشيرة هو أكلب ، وهذا الاسم بوزن أفضل لكلمة كلب أى هائج مثل الكلب ، والضمّة في أكلب نطقت لأجل الباء التالية كما هي في أسلم قبل الميم .

التعلب : إنه يوجد بين الأسماء تعلب وتعلبة وتعاله وعند العربيين tūlā .
الذب : قيل في كتاب ابن دريد وفي حاشية أبي تمام إن (ذب) اسم مذكر وأيضاً مؤنث .

اليربوع : يوجد يربوع وهو اسم رجل ويوجد أيضاً (عكبر) و(عكبرة) وقيل إن (العكبر) هو اليربوع الذكر .

الفار : قد ذكرنا أن Akhbor اسم عبري ومعناه الفار . وانظنون أن كلمة عكبر معناها الأصلي فار ونقلت عند العرب الى اليربوع .

الأرنب : كان أرنب اسم أخت الخليفة عثمان وخُزِرَ أى الأرنب الذكر اسم رجل ذكره ابن دريد . وعكبرشة هى الأرنبة ولكن هذا الاسم يجوز أن معناه اسم الوحدة ليعكبرش وهو اسم نبات .

العيل : إنه وجد في تاريخ الطبرى اسم رجل وهو فيل أو الفيل وفي نقش تدمرى وجد (ف ي ل ا) وبحروف يونانية Feilu . وفي اللغة الحبشية كلمة Harmāz معناها فيل و Harmāz اسم رجل عديم .

الفرس : مظنون أن كشتي (قرم) و (خل) معناها في اللغة العربية القديمة حصان . وروى قريم والقمل ، وما إسماء رجلين .

الختاز : قد ذكرنا اسم Hamor عند الفريين ، ونجد عند العرب أسماء
تحتل خمار وخير ويحتش وورذ (ج ح ش) في الصقوية . والخمار هو الخمار
البرقي والاحتش هو ولد الخمار البري . ومحل أي خمار برى أيضاً اسم علم .
وقيل في أشعار العرب إن الخمار البري هو أسرع كل انوحوش .

انوبز : إن (Séphân) أي فبر هو اسم علم عبري ذوبر وأبجد اسمان
عريان وأبجد إبدال وجه .

الجلل : كتب (ج م ل ا) في نقش تدمري (و ج م ل) بحروف صقوية :
وروي ابن تزييد أنه عند العرب يمل اسم علم . وكذلك البحر كما روي في حاشية
أبي تمام . وكلمة بكر معناها الأصلية الولد الأول ، ولكن العرب كانوا
يسعملون هذه الكلمة بمعنى الرجل الصغير في السن وكان ، بكر اسم ملك
عن ملوك أرمنا واسماً معروفاً عند العرب وتقصيره (بكير) ، و (أبو بكر)
معروف وأبو بكر كان اسم أخى زياد .

العر : إنه عتر هو اسم غربي ، وكذلك عاعر والمناعر ونيس وجدي .
ونجد (اسم ج دى ا) في التدمرية و (ج دى) في الصقوية وكتب (Gadia)
في خاتم لائني نقش فيه صورة نيس .

الوعل : وجد اسم عتري للنساء وهو Y&٢٢ أى وعل ، ولكن وعل
ووعلة ووعلان عند العرب أسماء للرجال وكذلك يذن ويدين . وعندهم
أروى اسم للنساء .

الخروف : كان حل اسماً معروفاً عند العرب .

خريطة العالم السياسية

بعض مظاهرها وحقائقها ومعانيها

للككتور محمد عبد النعم الشرفاوى

يمكن القول بأن مرحلة التاريخ الحديث للعالم تبدأ بانهاء عمليات الكشف الجغرافى التى أوصلت الانسان الى معظم المناطق الصالحة للسكنى على سطح الكرة الأرضية ، وكذلك بالانتقال من مرحلة الجمع بين السباحة والدين - تلك المرحلة التى استمرت أكثر من ألف سنة واحتضنت الحضارة الغرية بالميراث عن حضارة روما العظيمة - الى مرحلة الفصل بين القوتين الزمنية والروحية .

وقد نهضت الدول الأوروبية التى تطل على المحيط الأطلسي وشهدت نهضة سريعة فى شتى نواحي النشاط البشرى ، على حين أخذت دول حوض البحر الأبيض المتوسط تنزلق فى سلم الحضارة البشرية ، بل ترجع القهقري فى كثير من نواحي نشاطها القديم الملموح^(١) . ذلك أن الكشف عن طريق رأس الرجاء الصالح على يد فاسكودى جاما ، كان يشهد مرحلة استمرت زهاء أربعة قرون ، كان البحر الأبيض المتوسط أثناءها عبارة عن منطقة خلفية يهودها الركود النسبي والخلو والبعد عن طرق العالم الرئيسية^(٢) . وهكذا انتقلت زمامة الحضارة البشرية الى هؤلاء الذين يمكنون سواحل البحار الضيقة الصغيرة التى تقع فيما بين بريطانيا و صلب القارة الأوروبية .

ويلحظ أنه فى النصف الأول من هذه الفترة الحديثة فى تاريخ الحضارة الغرية ، أى من القرن الخامس عشر الى القرن الثامن عشر ، كان النقل البحري بصنعة عامة أكثر أهمية وظهوراً من النقل البرى ، ومن ثم كانت الأقطار السياسية العظيمة والوحدات الاقتصادية الكبيرة التى أخذت تنمو وتزعرع تكاد تكون مقصورة على تلك الأنم الأوروبية التى تشرف على هذا المحيط .

أما الاتصال البرى لهذه الأم فكان محدوداً بقدر ما تسمح به ظروف النقل حينذاك ، وقد كان عمادها الحصان أو أى نوع آخر من الحيوان وكذا الانسان ، كما كانت الطرق البرية فى جملتها سبقة وردية^(٣١) . أما النقل البحرى فكان مداه أعظم وأطول وبجاء التقدم والتوسع فيه أكبر وأظهره : ولذلك نجحت هذه الأم فى الحصول على قواعد وتقط ارتكاز برية فى كثير من جهات العالم .

وقد كانت هذه المحطات والنقط المختارة منتشرة ومترقة ، ويلاحظ أنها كانت فى جملتها مقصورة على بعض الجزائر أو المواقع الساحلية الممتازة اللهم إلا حيث اتجه الاستعمار الاسبانى فى العالم الجديد ، وأخذ يعمل على استعمار وإخضاع مساحات واسعة ، ونتج عن ذلك القضاء على بعض الوحدات السياسية القديمة هناك مثل : الأزتك والانكا التى كانت قد بلغت درجة لا بأس بها من التقدم والرقى ، وتشبه لدرجة ما تلك الوحدات والحضارات التى ظهرت على سواحل حوض البحر الأبيض المتوسط الشرقى فى العصور القديمة . وهكذا حل الاسبان الجدد محل رؤساء هذه الحضارات الأمريكية القديمة ، غير أنه فى جميع الحالات التى أمكن فيها إيجاد حكم استعمارى منظم ، لم يستعمر الأوروبيون مساحات واسعة ، بل تزامم بقصرون جهودهم على بقاع صغيرة واستمرت هذه الرحلة حتى أوائل القرن الثانى عشر .

أما النصف الثانى من المرحلة الحديثة لتاريخ الحضارة الغربية وتطورها تغير ما يوصف به أنه عهد الاختراعات الحديثة التى منحت الإنسان ميزة الانتفاع بالقوى الميكانيكية^(٣٢) فى شتى نواحي نشاطه والتى نجم عنها ذلك التقدم العظيم الذى جاء بالانقلاب الصناعى ، تلك النهضة التى قلبت كثيراً من أوضاع النقل وطرقه ، إذ منحت الانسان وسائل مواصلات جديدة ، سواء فى نوع الطرق أو العربات أو السيارات ، أو فى القنوات والبواخر ، أو فى السكك الحديدية والبرق أو فى وسائل النقل الجوى . هذه الوسائل الحديثة كلها أثرت فى مدى المقدرة البشرية على التنظيم فى ميادين العلاقات الاقتصادية والتخطيط السياسى ، بل يمكن القول أنها قضت فى كثير من الأحيان على كل احتمال

أو إمكان احتفاظ الدول الصغرى أو الوحدات القليلة العدد ، الصغرة المساحة
بمظهر الاستقلال الحقيقى .

وإذا كان القرن الثامن عشر قد شهد بدء تطور الفكرة التنظيمية السياسية
الحديثة ، فإن التقدم المادى المترتب على الانقلاب الصناعى ، قد ساعد على تكوين
وحدات سياسية واقتصادية كبيرة تنظم مساحات واسعة ورغاف فسيحة تفوق
كثيراً مثيلاتها التى ظهرت فى العصور السابقة ^(٥) . هكذا اتسعت مثلاً رقعة
الولايات المتحدة حتى أصبحت تشغل مساحة لا تقل كثيراً عن أوروبا ،
وتوسعت الامبراطورية الروسية حتى غدت مساحتها نحو ضعف الوحدة
السابقة ^(٦) . أما الامبراطورية البريطانية فأخذت تنمو وتكبر حتى ضمت
نحو ربع العالم القابل للسكنى . وإذا ما استثنينا أمريكا الوسطى وجزائر
الهند الغربية التى نلست فيها بعض نواحي المحافظة على ظاهرة الوحدات
الصغيرة المتجاورة ، وهى من آثار وبقايا التاريخ الاستعماري لهذه
الأقطار ، وجدنا أن الوحدات السياسية فى العالم الجديد تميل
الى أن تكون مساحتها أكبر وأوسع من نظائرها التى قامت فى أواسط أوروبا
وجنوبها وغربها .

وعلى هذا الأساس تظهر خريطة العالم السياسية فارقة واضحة بين منطقتين
متباينتين تمتاز إحداها بالوحدات السياسية الصغيرة كما هو الحال فى وسط
أوروبا وغربها وأمريكا الوسطى وجزائر الهند الغربية ، وتمتاز الأخرى
بالوحدات السياسية الكبرى التى تسود باقى العالم .

وكما كان الحال يسمح بالتوسع ، تمكنت الوحدات السياسية الكبيرة
من توسيع رقعاتها وتكوين امبراطوريات مترامية ويشهد بذلك تاريخ
الامبراطوريات العظمى فى القرنين التاسع عشر والعشرين . وحتى فى حالة أمم أوروبا
الأطنسية نجحت بعض الوحدات السياسية الصغيرة مثل البرتغال وهولندا
وبلجيكا فى أن تقتطع لنفسها بعض الأراضى وتستعمرها ^(٧) . وما يجدر
ذكره أن السويد والترويج لم تحركا فى هذا الاتجاه وظلتا ثابتتين

في عقد دارينهما . أما أسبانيا فقد أضاعت معظم ما ملكته يدها من ثمار نشاطها الاستعماري وقدت أجزاء امبراطوريتها الاستعمارية في الأمريكتين وجزائر الهند الشرقية ولم يبق لها سوى التبر الذي يسير من هذا الميراث العظيم .

وليس من شك في أن تطورات النقل الميكانيكي ساعدت كثيراً في عملية بناء وتكوين الامبراطوريات الحديثة ، إذ ساعدت الباخرة ، كما ساعد القطار والبرق على سهولة الوصول إلى آفاق بعيدة عبر البحار والمحيطات والقارات والربط بين هذه الأجزاء المتراصة الأطراف ، كما ساعدت هذه الوسائل الدول المستعمرة على الاحتفاظ بأشرافها وتوحيدها وسلطانها في هذه الجهات .

وإذا كانت الحرب العظمى الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨) قد أحدثت نوعاً من الانقلاب الجزئي في اتجاه تكوين الوحدات السياسية الكبيرة في العالم ، إذ قضت معاهدة فرساي وشقيقتها التي ختمت هذه الحرب بتخليق وإيجاد عدد من الوحدات السياسية الصغيرة المستقلة على حساب بعض الامبراطوريات التي صفت وقطعت مثل الامبراطورية العثمانية وامبراطورية آل هابسبورج (٨) وانكماش امبراطوريتي الروس والجرمان اللتين بقيتا على قيد الحياة بعد تغيير شامل في حكمهما وحكاهما ، إلا أن عودة روح التوسع من جديد عند هاتين الوحدتين السياسيتين الكبيرتين وشقيقتيهما هي التي دفعت العالم إلى الحرب العظمى الثانية .

ويضيق المقام عن تتبع تفاصيل وقعات الوحدات السياسية الكبرى ، ويمكن أن نذكر أن نحو نصف مساحة العالم جميعه ، وأن نحو نصف سكان العالم جميعه تعرفون عليه أعلام أربع إمبراطوريات عظيمة هي بريطانيا وروسيا والولايات المتحدة وفرنسا ، وأن نحو ١٠ ٪ من جملة سكان العالم يعيش في رقاع ثلاث وحدات هي اليابان والصين وإيطاليا . وإذا أضفنا الصين التي يختلف الباحثون في تقدير عدد سكانها ما بين ربع وتسعين سكان العالم ، والبرازيل التي تشغل نحو ربع قارة أمريكا الجنوبية ، أمكن القول بأن هذه الوحدات التسع تشغل نحو ٦٠ ٪ ما يسمى العالم وسكانه . ولا تترك سوى سبع يسير تتفاهمه أربعون أو خمسون وحدة مستقلة أو ذات سيادة (٩) .

هكذا يظهر للباحث أن اتجاه الحضارة الغربية يميل إلى ناحية تكوين وحدات سياسية كبيرة ، وأن الأبعاد والمسافات لم تصبح عقبات أو صعوبات تقف في طريق التكوين أو التجميع^(١٠) ومن الجلي أن يبدو التوزيع الجغرافي لموارد الثروة الطبيعية التي يعتمد عليها الإنسان في حياته في البيئات المختلفة ، وبكذا توزيع الإنسان نفسه بين هذه البيئات غير عادلين بدليل أنه لا توجد دولة أو قارة يمكن أن تنتج جميع ما تتطلبه الحياة المحضرة في العالم الجديد ، من مواد نباتية أو معدنية ومعنى هذا أن هذه الحقيقة جعلت من المستحيل لأي قطر الادعاء بمقدرته على كفاية نفسه بنفسه على أساس مستوى المعيشة المرتفع المعروف في مواطن الحضارات الراقية الحالية ، بل أصبح إنتاج المواد الضرورية وتوزيعها عملية معقدة متشابكة الأطراف ، موزعة بين عدد غفير من أقطار العالم المتقاربة والمتباعدة على السواء ، وتظهر تبعاً لذلك استحالة تقسيم العالم إلى كتل أو أجزاء يمكن سكان كل منها الاعتماد والاكتفاء بالمواد المحلية ، دون أن يتأثر بمجريات الإنتاج والتوزيع في الأجزاء الأخرى الخارجة عنها . ومن الطبيعي أن يكون القطر الذي يمكنه ظروفه من الوصول إلى درجة الاكتفاء الذاتي على صورة أخرى جديدة غريبة عن الأوضاع الحالية المعروفة ، إذ لا بد أن تضم رقبته جميع الأنواع المناخية من المعتدل البارد إلى الاستوائي الجار وأن تضم تربته جميع عناصر الثروة المعدنية . غير أنه لم يحدث بعد ، أن قامت مثل هذه الوحدة السياسية المثالية !! .

وإذا كانت أولى حاجيات الإنسان لا تختلف عن حاجة نظرائه من المخلوقات الأخرى وهي الغذاء ، ولما كان معظم غذاء البشر مستمداً من الأرض : اللهم إلا ذلك الزر البسر الذي يوجد به البحر ، فإن الأرض تستحق أن تعتبر بحق أعظم موارد الثروة الطبيعية ، إذ أن جل الغذاء يحىء بطريق مباشر أو غير مباشر من النباتات التي تنمو فيها ، ومن ثم كانت الأرض المحصية التي تسمح ظروفها بالزراعة المتسعة ، أفضل المواد الطبيعية إطلاقاً^(١١) . وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم الأرض إلى أقسام رئيسية متميزة :

١ — الصحارى التي لا يمكن أن تسمح بحياة نباتية نافعة في العادة .

٢ — الأرض القليلة الخصب التي لا تصلح كثيراً لأغراض الزراعة المختلفة ، غير أنها يمكن أن تسمح بقليل من الرعى أو يسير من الغابات .

٣ — الأرض الخصبة الجيدة الصالحة لإنتاج الغلات الزراعية المتنوعة .

هذا وتقدر مساحة الأرض التي يسكنها الإنسان باستثناء الأقاليم القطبية التي يكوها الجليد دائماً بنحو عشرين مليوناً من الأميال المربعة ، وتشغل الصحارى نحو ١/٣ من هذه المساحة الكلية ، ويدخل ضمن الصحارى عامة ، تلك الجهات التي لا تمتنع بالحرارة الكافية للزراعة المنتجة شيئاً أو تلك التي لا تمتنع بقدر كاف من الماء أو التي لا تمتنع بهذين العاملين الضروريين مجتمعين ، ومن ثم لا يمكن أن تسمح بحياة نباتية نافعة . أما الباقي وقدره ١/٣ المساحة فتسمح ظروفه للناخبة بحياة نباتية جيدة نافعة . ولو أن نحو نصف هذا القدر يمكن اعتباره من الأرض الضعيفة القليلة الخصب التي لا تصلح كثيراً للزراعة وقد يكون ذلك راجعاً إلى عظم الارتهاق أو وعودة التضاريس أو قعر التربة أو كثرة المستنقعات . ويستوى أن تكون هذه الأوصاف منفردة أو مجتمعة كلها أو بعضها لتصبح الأرض قليلة الصلاحية لأغراض الزراعة النافعة .

وليس من شك في أن توزيع السكان في العالم يكاد يتفق مع توزيع الأراضي الجيدة ، بدليل أنه في الجهات الصحراوية وفي المناطق القليلة الخصب ، وتبلغ مساحة النوعين نحو ٢/٣ من جملة سطح الأرض ، لا يوجد سوى عدد قليل من السكان ، وحتى هؤلاء نجدهم يتركزون في بعض الواحات الخصبة : أو في مواطن التعدين الهامة أو حيث تستغل الثروة الغاية : أو في مناطق الرعى أو في جهات الصيد الجيد برياً كان أو بحرياً . وفي كل هذه البقاع التي تشغل رعاها نحو ٧٠٪ من سطح الأرض التي يسكنها الإنسان لا يعيش سوى ١٠٪ من مجموع سكان العالم . أما البقية الباقية وتبلغ ٣٠٪ من الأرض المعمورة ، وهي الأرض الجيدة الصالحة للزراعة والقابلة للاستيطان الدائم فتضم نحو ٩٠٪ من سكان العالم ، ويتنظم هنا أعظم مراكز الحضارة الراقية في الوقت الحاضر . وقد يكون توزيعها متفرقا أو قد تظهر على شكل نقط

أو خلايا صغيرة في بعض الجهات : غير أن معظمها يبدو بحيث يتركز على صورة كتل كبيرة متحدة ذات منح مقبول في جميعه . وقد أصبحت هذه الكتل الكبيرة من الأرض الخصبة الجيدة أهم وأعظم الأقاليم البشرية في العالم ، وهنا يجتمع التفوق الحضري والتقدم المادي على نطاق لم يعرف من قبل . وجميع هذه الكتل يقع في نطاق المنطقة المعتدلة شمالى خط الاستواء وجنوبه . وتظهر خرائط توزيع السكان في العالم أنها تكتظ بسكانها وتريد نسبة كثافة السكان فيها على معدل متوسط الكثافة لكان العالم جميعه . وفي هذه الأقاليم قد عمن الانسان بنفسه على تشكيل سطح البيئة التي يعيش فيها ، على حين أنه في الجهات الأخرى قبل سيادة الطبيعة ورضخ لنظامها القروس سواء على صورة صحراء جرداء أو منطقة وعرة موحشة . أما في المناطق المعمورة المتقدمة فإنه قام بتغيير النظر العام عن طريق إعداد حقونه وزراعتها ، وغرس حدائقه وغاباته ، وبناء قراه ومدنه وعواصمه الكبيرة ، وشق طرقه ووسائل مواصلاته المتنوعة للربط بين هذه جميعها ، وهي التي أصبحت بحق موطن الانسان المعاصر .

ويمكن أن نعدد عددا من الأقاليم البشرية المخطوطة ، لتتلاهي في مقدمة القائمة أوروبا وبعض ما يتاخها سواء في غربى آسيا أو شمالى أفريقية . وهناك لشرق الأقصى والهند الموسمية اللذان يفصل بينهما خط تضاريس أواسط آسيا الشاهقة وامتداده في جنوب شرق القارة . ويعزل هذين الاقليمين الكبيرين عن الاقليم الأوروبى السابق ذكره سلسلة من الصحارى وأشياها . أما في العالم الجديد فإننا نجد الجزء الشرقى من أمريكا الشمالية ، ذلك القسم الذى يحده شمالا خط امتناع الزراعة وغربا ذلك النطاق الجبلى المعروف باسم جبال روكى .

ويمثل بنا أن نذكر أنه في العروض الجنوبية ، تصغر مساحة الأقاليم المعتدلة بسبب صغر مساحة اليابس بصفة عامة في نصف الكرة الجنوبي . أما الأقاليم الحارة الخصبة فتبدو قليلة الأهمية ضئيلة الجاذبية وما زالت تعيش في ظل مستوى منخفض من الحضارة في الوقت الحاضر . ومثل ذلك يقال

لجد ما عن الأقاليم المتباينة بصفة لفة خصيها في العادة ، ولو أنه قد يند عن القاعدة بعض جهات تتأثر بوجود تربة بركانية خصبة أو لأنها ذات تربة فيضية غريبة كما هي الحال في جزائر الهند الشرقية وفي هضبة البحيرات الإيتيوائية الإفريقية وعلى منجدرات بياجل غابة ، وهنا فقط يكتظ السكان ومعنى هذا أن الأقاليم الهامة المعمورة تقع في نصف الكرة الشمالي ، وقد كانت فيما مضى قبل أن يتطور وتقدم وسائل المواصلات الحديثة ، تعيش منعزلة متفرقة بعضها عن البعض الآخر بحكم مواقعها الميزامية والمسافات البعيدة التي تفصل بينها ، ولهذا السبب تبنى لسكانها وأمكن لهم العمل على أن يتطور وأن تنمو حضارتهم وهي مستقلة للدرجة عظيمة . هكذا نشأت وترعرعت حضارات الصين والهند وحوطس البحر الأبيض المتوسط منذ أقدم العصور . وكلما كبرت وعظمت ، بدأت هذه الحضارات ترسل أشعة نورها في اتجاهات مختلفة بعيدة عن أوطانها الأصلية . أما الحضارة الصينية فوسعت نفوذها حتى بادت الشرق الأقصى ووصلت إلى أودية أواسط آسيا الشاهقة وأرسلت شعباً وألسنة في اتجاه جنوبي غربي حتى تقابلت مع الحضارة الهندية ، على حين أن حضارات البحر الأبيض المتوسط أخذت تنتشر غرباً نحو المحيط الأطلسي وجنوباً حتى جافة الصحراء الكبرى وشمالاً حتى الجدد الذي عنده يستحيل نجاح الزراعة في العروض القطبية ، أي أنها شملت معظم أوروبا .

وبفضل طرق القوافل التي كانت تمر بواحات الحضارات الراقية ، كان هناك بعض الارتباط الضئيل بين مراكز هذه الحضارات الكثيرة ، غير أن درجة الارتباط كانت أعظم وأقوى بين الهند والحضارات الأوروبية بفضل طريق الشرق الأوسط ، منها في حالة ارتباط الصين بالحضارات الغربية أو حتى بين الصين والهند المجاورة بسبب وعورة تضاريس أواسط آسيا الجبلية الشاهقة . هكذا كانت درجة الارتباط الواهي بين هذه الأقاليم البشرية العظيمة ، ومن ثم تركت حياة سكان هذه الأقاليم بدون أن تتأثر الواحدة بما يجري في الأخرى ، حتى كان العصر الحديث وكان الكشف عن العالم الجديد ، وتبع ذلك استعمار

الأوروبيين لأراضيه المعتدلة الخصبة التي تطورت حتى أصبحت بعد ذلك إقليماً بشرياً عظيماً بفضل موارده الطبيعية الوفيرة، ولكن الفرصة لم تسع له كي يصبح مقراً لحضارة خاصة كما حدث لنظائره من الأقاليم البشرية الرئيسية السابقة، بل دخلت عروضه المعتدلة في كل من الأمريكتين ضمن نطاق الحضارة الأوروبية الغربية. وإذا كان عدد سكانه أقل من نظائره فأنما يرجع ذلك إلى حداثة عهد الاستعمار الجدي هنا. وقد قويت روابط الاتصال بين هذا القسم الأمريكى وبين أوروبا الغربية والشمالية الغربية حتى أصبح في الواقع جزءاً متمماً لهذه القارة وحضارتها. وتقوم على خدمة روابط الاتصال الوثيق، أعظم الطرق الملاحية، في الوقت الحاضر^(١١).

وفي هذه الأقاليم البشرية العظمى الأربعة، تضم رقاعها معظم الأراضى الخصبة الطيبة في العروض المعتدلة الشمالية أو ما يعادل ٣٠٪ من جملة مساحة الأرض الصالحة للزراعة في العالم، وفي الوقت ذاته يسكنها نحو ٦٠٪ سكان العالم جميعه وهذا معناه أن هذه الأقاليم قد أصبحت مراكز اهتمام البشر، يجتذب العناية وتتطلب من الجميع الرعاية والدراسة والمعرفة ولو أن مجموع مساحتها لا يبلغ ٨٪ مساحة اليابس المعمور. وتندر أن يجد الباحث خارج هذه النطاقات البشرية المهامة أرضاً يمكن أن تفرض على الناس العناية بشؤونها أو الاهتمام العظيم بظروفها وملاساتها. وفي العروض المعتدلة الشمالية تقوم أوطان الدول العظمى وتوجد مواطن الحضارات التي انبعثت منها موجات النشاط البشرى عامة والاستعماري خاصة، حتى أصبح باقي العالم إما معتمداً عليها أو تابعاً لها من النواحي السياسية والاقتصادية والثقافية لدرجة عظيمة. وإذا كانت حالة أمريكا اللاتينية تبدو مختلفة نسبياً، وقد تظهر في ربوعها روح استقلالية، فإن هذا الاستقلال سياسى أكثر منه اقتصادى أو ثقافى حضارى.

على أننا إذا نظرنا إلى توزيع الأرض المعمورة ومساحتها تبلغ ٥٠ مليون ميل مربع، كما هي الحال في جميع موارد الثروة الطبيعية الأخرى، أمكن القول بأن توزيعها لا يسير على قاعدة عادلة منتظمة، ذلك أن ٦٪ من هذه الأرض المعمورة يقوم في أحد نصفي الكرة الأرضية وهو النصف الشمالى، وأن ٦٪ من هذه

المساحة يمثل في كتلة من اليابس تشترك فيها ثلاث هي أوروبا وآسيا وأفريقية بأنصبة متساوية ، أما انقسم الشرق من أمريكا الشمالية فتبلغ مساحته نحو ربع هذه الكتلة ، على حين أن انقسم المعتدل في كل من أمريكا الجنوبية وأستراليا يبلغ فقط نحو الخمس والعشر على التوالي . وفي هذه الأقاليم البشرية الرئيسية الأربعة يوجد نحو ٩٥ ٪ من مجموع مساحة الأرض المعمورة ، وينتظم نصف الباقي في جزائر الهند الشرقية ، أما الباقي فيتمثل في بريطانيا واليابان ومدغشقر وغيرها من الجزائر المأهولة في البحار والمحيطات المختلفة .

ويجمل بنا أن نذكر أن التوزيع الجغرافي للدول العظمى يرتبط ارتباطاً وثيقاً مع توزيع الأراضي المخصصة في العروض المعتدلة الشمالية ، بدليل أن عملاً من الدول العظمى السبع تقوم في أوروبا ويخص أمريكا واحدة ومثل ذلك نصيب شرق آسيا . وتمثل روسيا السوفيتية كتلة كبيرة متحدة ومتصلة بالدويلات التي تخضع لها أو تجري في مدارها ، كذلك شأن الولايات المتحدة التي تمثل أيضاً كتلة كبيرة من اليابس ولو أن بعض الجهات الخاضعة لها ، توجد بعيدة عنها فيما وراء البحار . وفي حالة الامبراطورية الفرنسية نجد أن ٨ ٪ مساحتها ينتظم فيه الوطن الأصلي وهو فرنسا ، ثم شمال غرب أفريقية وغربي أفريقية وإن كانت لا تمثل كتلة متساوية كحال روسيا أو الولايات المتحدة ، فإن أجزاءها تبدو متقاربة متجانسة لدرجة كبيرة ، أما إيطاليا فقد وجهت نشاطها الاستعماري عبر البحر صوب أقاليم تبعد عنها ولم تعد منها كثيراً . وفي حالة اليابان كان تركيز الجهود صوب آسيا المجاورة أو نحو جزائر المحيط المتفرقة المنتشرة .

وقد سارت ألمانيا على قاعدة توجيه نشاطها صوب أواسط قارتها وشرقها وجنوبها . أما الجزائر البريطانية فخالها تبدو مختلفة عن كل ما سبق ذكره ، ذلك أن إمبراطوريتها تضم عدداً من الوحدات المتفرقة المتباعدة الموزعة على سطح الكرة الأرضية ، ولو أن هذه الوحدات تتركز بصفة خاصة في نطاقين رئيسيين أحدهما حول سواحل المحيط الأطلسي الشمالي والآخر حول سواحل

محيط الهندي . وعلى الرغم من هذا التركيز فليس هناك اتصال برى بينهما ، ويمكن في الواقع وصف الامبراطورية البريطانية بأنها تتميز جغرافياً بأن أجزائها منفصلة غير متصلة بعضها ببعض الآخر . وهناك صفة أخرى جديرة بالذكر وهي أن الدول العظمى الحالية وكذا جميع الامبراطوريات الكبيرة التي عرفها التاريخ تتميز بأنها قامت معتمدة على الموارد الطبيعية في كتلة كبيرة من الياس في البيئة الأصلية ، أما في حالة بريطانيا العظمى وامبراطوريتها الكبيرة فالعكس صحيح ، إذ أنها امبراطورية بحرية أراضها وسكانها ومواردها موزعة على سواحل البحار والمحيطات ، ويفرض عليها هذا التوزيع أن يكون الربط بينها بحرياً لا برياً (١٣) .

المراجع

- (1) a. Fleure H.J. "Human Geography in Western Europe" London: 1919 pp. 8-18 etc.
b. Fleure H.J. "The peoples of Europe" Oxford press 1922.
- (2) a. Boulton W.H. "The pageant of transport through the ages" pp. 7 + 46 etc.
b. Fennell K.G. "The economics of road transport" London: 1926 pp. 14-29.
c. Hardy A.C. "Seaways and sea trade" London 1927 pp. 2-31 + 117 + 135 etc.
- (3) a. Gregory G.W. "The story of the road" London 1931 pp. 3 + 157 + 277 etc.
b. Kirkaldy and Evans "History and Economics of transport."
- (4) Boulton W.H. "The pageant etc" pp. 81 + 87 + 143 etc.
- (5) a. Dewangeon "L'Empire Britannique" Paris 1925 pp. 3-28.
b. Elliot W.Y. "The new British Empire" London 1933 pp. 1-35 etc.
c. Mackinder H.J. "Britain and the British Sea." Oxford 1936 p. 841 etc.
- (6) a. Gregory J. and Shave D.W. "The U.S.S.R., a geographical Survey" pp. 14-16.
b. Halden Guest L. "The New Russia" London 1926 pp. 19-45.

- (7) a. Bowman J. "The New World", problems in political Geography. London 1923.
 b. Fleure H.J. "The treaty settlement of Europe" Oxford press 1921.
 c. Bigham "Principles in the delimitation of frontiers" Geog. R. 1919 pp. 8-17.
- (8) a. Adkins "Europe's new map" London 1925 pp. 7-13 etc.
 b. Alexander H.G. "The revival of Europe etc" London pp. 5-11 etc.
- (9) a. Carr Saunders "Population problems" London pp. 197-242 etc.
 b. East E.M. "Mankind at the Cross roads" pp. 64-69 etc.
 c. Wright H. "Population" London pp. 67 + 108-110 etc.
 d. Andrews "The Asiatic question" London pp. 2-14 etc.
 e. Stoddard "The rising tide of colour" pp. 7-9 + 665-67.
- (10) a. Powell E.A. "Asia at the cross roads" London pp. 4-11 etc.
 b. Nickolson J.H. "The remaking of nations" London 1925 pp. 6-14 etc.
 c. Semple "The influences of geographic environment" London pp. 481-84 etc.
 d. Haskins and Lord "Problems of the peace Conference" London 1921 pp. 2-7 etc.
 e. Hinks A.R. "Boundary delimitation etc." Geog Teacher, 1919 vol II pp. 103-105.
- (11) a. Jonasson "Agricultural regions of Europe" Economic Geog. 1926.
 b. Purry "Europe and Asia" London 1929.
 c. Statesman Year book. Recent editions.
- (12) a. Bowen F.C. "A century of Atlantic travel".
 b. Hardy A.C. "Seaways etc." 1927 pp. 117-135 etc.
- (13) a. Elliot W.Y. "The New British Empire" 1932 pp. 68-102 etc.
 b. Innes Stewart J. "An economic Geog. of the British Empire" London 1933 pp. 2-5 + 8-14 etc.

أول من وضع النحو^(١)

لمؤلف إبراهيم مصطفى

من أول من وضع النحو العربي واتخذ هذا المنهج المؤلف في رسم قواعد العربية ؟

هذه المسألة تبادر الباحث في تاريخ النحو . وإذا رجعنا الى كتب الطبقات وأخبار التاريخ نرى أنها تكاد تجمع على أن أول من وضع هذا النحو « أبو الأسود الدؤلي » المتوفى حول سنة ٦٩ هـ ، ويزيد بعضهم فيذكر أنه قد أخذ ذلك من الامام علي ، ويضلو آخرون فيرون أن « أبا الأسود الدؤلي » وضع كتابا في النحو شمل قواعده ، وأنه قرأه على الامام علي فوضيه . وأكل فيه بعض ما قصص . فكان النحو العربي علماً تام القواعد مفصل الأحكام منذ كان الامام علي قبل سنة ٤٠ هـ .

وسنذكر هنا روايات أولئك المؤرخين مرتبة حسب أزمانهم :

١ — فأول من نعرف أنه تكلم في وضع النحو « محمد بن سلام الجعفي » المتوفى سنة ٣٣ هـ . قال في مقدمة كتابه (طبقات الشعراء) ، « وكان أول من أسس العربية ، وفتح بابها ، وأنهج سبيلها : ووضع قياسها « أبو الأسود الدؤلي » » ثم قال : ووضع باب القاعل والمفعول والمضاف وحروف الجر والرفع والنصب والجزم : وذكر من أخذ عن أبي الأسود . ثم قال : ثم كان من بعدهم « عبد الله بن أبي اسحق الحضرمي » فكان أول من بسج النحو . ومد القياس والعلل .

١ — بحث أثنى في المؤتمر الحادى والعشرين للمنشورين الذى عقد فى باريس (٢٣-٣١) بوليه سنة ١٩٤٨

٢ — وبأقرب منه أبو محمد مسد بن قتيبة المتوفى سنة ٢٧٠ هـ . قال في كتابه (الشعر والشعراء) في ترجمة أبي الأسود : « وهو أول من عمل كتاباً في النحو بعد « علي بن أبي طالب » وفي في كتاب (المعارف) : « أبو الأسود الدؤلي أول من وضع العربية » .

٣ — ويحيى بن ذك « أبو العباس محمد بن يزيد الفيردي » المتوفى سنة ٢٨٥ هـ . وقد نقل عبارته « الزيدى أبو بكر محمد بن الحسن » المتوفى سنة ٣٥٠ هـ . قال : « روى القائل عن الزجاج أن أبا العباس قال : « أول من وضع العربية وقط المصحف أبو الأسود » . وسئل عن أرشده إلى الوضع في النحو ، فقال : تلقته عن علي » .

ونقل هذه العبارة « الحافظ بن حجر » المتوفى سنة ٨٥٠ هـ في الإصابة في ترجمة « أبي الأسود » بنفس الاسناد قال : (أول من وضع العربية وقط المصحف أبو الأسود ، وسئل عن نهج له الطريق ، فقال : « تلقته عن علي ») .

٤ — أما « محمد بن اسحق التميمي » صاحب القهرس فيقول : « زعم أكثر العلماء أن النحو أخذ عن « أبي الأسود الدؤلي » ، وأن أبا الأسود أخذ ذلك عن « أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام » ، وقال آخرون : « رسم النحو « نصر بن ماض » وقرأت بخط « أبي عبد الله بن مقلة عن ثعلب » أنه قال كان « عبد الرحمن بن هرم » أول من وضع العربية .. ثم يقول « محمد بن اسحق » أنه لقي بمدينة الحديثة رجلاً يقال له « محمد بن الحسين » جماعاً للكتب . وله خزائن لم ير لأحد مثلها كثرة . ورأى فيها ما يدل على أن النحو من عمل أبي الأسود ما هذه حكايته . وهي أربعة أوراق نحسبها من ورق الصين ترجمتها هذه فيها كلام في الفاعل والمفعول من أبي الأسود رحمة الله عليه بخط يحيى بن يعمر . ثم لما مات هذا الرجل قدنا القمطر وما كان فيه فاستمعنا له خيراً ، وما رأيت منه غير المصحف . هذا على كثرة بحثي عنه .

٥ — وفي كتاب مراتب النحويين « لأبي الطيب عبد الواحد بن علي » المتوفى سنة ٣٥١ هـ « كان أول من رسم للناس النحو أبا الأسود . أخذ ذلك عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه . وكان أعلم الناس بكلام

العرب . وأبو الأسود أول من نقط المصحف . واختلف الناس الى أبي الأسود
بصلمون العرية . وفرع لهم ما كان أصله .

٦ — « وأبو سعيد السيرافي ، المتوفى سنة ٣٦٨ هـ يقول : « أول من
رسم النحو أبو الأسود الدؤلي » .

كل مايجيء بعد هذه النصوص ينقل عنها ، ويجمع بينها كما ترى في الأغانى
في ترجمة « أبي الأسود » . وفي طبقات الأدباء لابن الانبارى .

ثم يجيء السيوطى المتوفى سنة ٩١١ هـ ، فيكتب رسالة في (السبب في وضع
العربية) يجمع فيها أكثر هذه الأقوال وهي على اختلافها تكاد تجمع على أن
أبا الأسود أول من وضع النحو . ويزيد بعضهم فينسب ذلك الى الامام ع .
وربما قال بعضهم انه وضع كتابا . ويروى ابن الانبارى أن أبا الأسود
وضع المختصر المنسوب اليه .

فهذه جملة مايمكن أن تشير اليه هذه النقول . ولكننا لا نستطيع أن نقبل
ذلك يسر ولا أن نستطيع أن هذا الزمن المبكر قد تمكن فيه العرب
من الاشتغال بالعلوم ووضع القواعد على هذا الوجه الذى نراه في كتب العرية
وقد أنكر ذلك المستشرقون وعدوه حديث خرافة .

ولكن القارى يجد رفض هذه الروايات جملة أمراً بعيداً . حتى يستطيع
أن يتبين سبب اجماعهم ، والعلّة في قواطعهم على هذا الخطأ . ولقد قال المرحوم
« مصطفى صادق الرافعى » ، الأديب المصرى ، المتوفى سنة ١٩٣٧ فى كتابه
« تاريخ الأدب » « إن معرفة واضع النحو فى العرية يكاد يكون معضلة » .

ولقد ساقنا هذا الاشكال الى أن نتج سبيلا آخر فى البحث . فتبحثنا
كتب النحو الباقية بأيدينا لنعلم أقدم عالم نسب اليه رأى نحوى فى هذه الكتب .
وكان أول هذه الكتب كتاب « سيويه » وهذه أسماء العلماء الذين نسب
اليهم رأيا نحويا . وعدد المواضع التى ردد فيها أسماءهم .

عبد الله بن أبى اسحق المتوفى سنة ١٧ هـ (٦ مرات) .

عيسى بن عمر الثقفى المتوفى سنة ١٥٠ هـ (١٨ مرة) .

أبو عمرو بن العلاء المتوفى سنة ١٥٤ هـ (٣٩ مرة) .

الخليل بن أحمد المتوفى سنة ١٦٠ هـ (٣٧٦ مرة) .

يونس المتوفى سنة ١٨٣ هـ (١٥٥ مرة) .

وأقدم هؤلاء هو « ابن أبي اسحق » وتروى له آراء نحوية حتى في الكتب المتأخرة كالآشئوني للمتوفى سنة ٩٠٠ هـ والسيوطي المتوفى سنة ٩١١ هـ .

ويلاحظ أول ما يلاحظ أننا لم نجد في كتاب سيويه ولا في غيره من الكتب رأياً نحوياً نسب إلى أبي الأسود ولا إلى طيقتين من بعده . وإذا رجعنا إلى كتاب الزبيدي في طبقات النحويين واللغويين وجدناه يجعل الطبقة الأولى « أبا الأسود الدؤلي وعبد الرحمن بن هرم » والثانية « نصر بن عاصم ومحيي بن عمار وعتبة القليل وميمون الأقرن » والطبقة الثالثة « ابن أبي عقرب وعبد الله بن أبي اسحق » ولم نجد لأحد من علماء الطبقتين الأولى والثانية شيئاً من الآراء النحوية .

فتنحن أمام حقيقة واضحة أخذت من كتب للنحو . وهي أن أقدم من ينسب إليه رأى نحوي هو « عبد الله بن أبي اسحق الحضرمي » .

فإذا عدنا بهذه الحقيقة لنقرأ على نورها النصوص التي ذكرناها من قبل فوجدنا أنهم يقولون : « أول من وضع العرية وأول من رسم النحو وأول من قبط المصاحف أبو الأسود الدؤلي » فعلم أبي الأسود هو قبط المصاحف كما أشارت إليه الروايات وأن زياداً سأله أن يضبط للمصحف فأبى أبو الأسود ثم عاد فقبل . وقال : ابغني كتاباً لنفأ بفعل ما أقول . فتخير له كتاباً ، وجعل يختبر الكتاب حتى رضى من رضى به منهم فقال له : إذا رأيتي قد فحخت في الحرف فاقط نقطة فوقه إلى أعلاه وإن ضمنت في فاقط نقطة بين يدي الحرف ، وإن كسرت فاجعل النقطة من تحت الحرف . فهذا قبط أبي الأسود للمصحف وكانوا يسمون ضبط الكلمات بالنحو أو العرية فإذا اختلفوا في كلمة قالوا : النحو كذا أو العرية كذا ، وأبو الأسود قد أخذ القراءة وضبط كلمات

المصحف عن الامام عليّ - وكان يحجج بذلك اذا ما خالفه قارئ آخر لهذا الضبط .
وهذا النقط لا يزال له أثر في بعض المصاحف الباقية .

ولما لم يكن هذا الضبط كافياً لحسن التلاوة وعاصبا من الخطأ في القرآن
احتجج الى تمييز آخر قام به « نصر بن عاصم الليثي » أحد تلاميذ أبي الأسود بطلب
من الحجاج بن يوسف الثقفي أمير العراق . وكان عمل نصر هو التمييز
بين الحروف المتشابهة في الرسم باختصاص كل واحد منها بنوع من النقط
كالإاء والتاء والثاء . ومن هنا غير ترتيب الحروف الأبجدية الى ترتيبها الهجائي
للتعارف وهو « ا ب ، ت ، ث » وسمى نصر نقطه اعجاما كما سمي نقط
أبي الأسود بالشكل الذي وضعه اعرابا ثم جاء الخليل بن احمد واستبقى نقط
نصر وألغى نقط أبي الأسود وأحل محله الشكل المعروف الآن ، وجعله حروفا
مصفرة أو أحض حروف . كما سموه . قوا : وقد اتخذ ذلك عن اليونانية
وكان قد قرأها .

تري أن الأمر يرجع الى ضبط المصحف . وهو عمل طبيعي في صدر
الدولة الاسلامية . وأن الذي قام بضبط المصحف الضبط الأول بجمع الناس
على حرف واحد هو « أبو بكر الصديق » بإشارة « عمر بن الخطاب »
وذلك جمع المصحف . وأن الخليفة الثالث « عثمان » نشر هذا المصحف في الأمصار
ليقرأ منه القارئون . وأن زياداً في زمن معاوية قد عمل على ضبط المصحف
بأنقط وأن الحجاج قد أضاف نقطاً آخر لتمييز الحروف المتشابهة . فلما كان
الخليل عمل عملاً آخر علمياً محضاً مستقلاً عن الدولة .

أما هذه القواعد النحوية التي كتب لها هذا العمر الطويل فإن أول
من نهج سبيلها « عبد الله بن أبي اسحق » ونجد لذلك إشارات فيما أسلفنا
من الروايات . فابن سلام يقول : وكان أول من بعج النحو ومد القياس والعلل
« عبد الله بن أبي اسحق » ولكن ابن أبي اسحق تروى عنه مسائل قليلة
ويتردد اسمه نادراً . ويظهر أنه بدأ التفكير النحوي ، ولم يستنبط كثيراً
من قواعده . ففي زهة الألباء أن « يونس بن حبيب » سئل عن عبد الله
ابن أبي اسحق ومزله في النحر فقال : انه هو والبحر سواء ، أي هو الغاية فيه .

ثم قال : ولو كان في الناس من لا يعلم إلا علمه اليوم لهزى به . ولو كان في الناس من له رأي به وتقاذ بصره لم يقم له أحد وكان تلميذه « عيسى بن عمر الثقفي » أول من حذق طريقته ومضى في خطته وأكثر من استنباط القواعد . حتى قال فيه « الخليل بن أحمد » :

ذهب النحو جميعاً كله غير ما أحدث عيسى بن عمر

ويجعل لنا سبب اختلاط الأمر على الرواة ، وتقدمهم بنسبة النحو الى « أبي الأسود » أنهم كانوا يريدون بالنحو ضبط الكلام على سبيل العرب وسمتها في القول . وفي اللسان : النحو انتهاء سميت العرب في القول . « وابن جني » في أول الخصائص يعرف النحو هذا التعريف . ولكنهم لما تقدموا في البحث جعلوا لهذا النحو سبباً فقالوا في الكلمة رفع لأنها فاعل وسعوا ذلك على النحو ثم تقدموا خطوة ثانية في التعليل فقالوا :

ولم رفع الفاعل ؟ وأخذوا يمحلون لذلك أسباباً من شرف الضمة وشرف الفاعل فكانت علة العلة . ثم اختصر المؤلفون فجعلوا النحو القاعدة بعد ما كانت تسمى بالعلة . وقصروا اسم العلة على ما تنطلي به قاعدة النحو . ومن هذا اضطرب الأمر وخفى على رواة الأخبار وكتاب الطبقات . ثم دخل ضل آخر وهو هوئى بعض المؤلفين إذ كانوا يكرهون أن ينسب شيء الى زياد ويحبون أن ينسب كل شيء الى علي وشيعته . تخفيت الحقيقة حتى آن أن يجعلها البحث في كتب النحو ذاتها لا في أخبار الطبقات .

الدخيل في اللغة العربية

للكثرة فتؤاد منين على

(آب) أغسطس :

الشهر الخامس من السنة البابلية الأشورية : نيسان . ايار . سيان . دؤذ (تموز) . آب . الول . ثريت . اركمن . كسليم . طبيت . شباط . اذار . وقد روعى في هذا الترتيب التقويم الريعى إذ أن شهر نيسان يقابل مارس ، أعنى الاعتدال الريعى . وقد ظل هذا الترتيب متبعاً زمناً طويلاً حتى حل محله التقويم الخريفي ، وهو يبدأ بشهر ثريت الذى يقابل سبتمبر أعنى الاعتدال الخريفي .

وقدر لهذا التقويم أن يرحل فاستاراه اليهود وأخذوه معهم أنى حلوا فشهد آب عندهم هو الشهر الخامس وهو أغسطس تقريباً عند السريان . وما زلنا الى اليوم نجد هذا التقويم مع تغيير طفيف فى بعض الأقطار العربية . وقد شق هذا الشهر طريقه الى العربية عن طريق اللغة الآرامية .

(آباد) جمع أباد ومعناه مكان مأهول بالسكان أو مدينة واللفظ فارسي :

(آيل) راهب :

سقط هذا اللفظ من كتاب العرب للجواليقي الذى نشره ادورد سخاو عام ١٨٩٧ وأورده المستشرق شيتا فى بحثه الذى نشره فى مجلة المستشرقين الألمان المجلد ٣٣ ص ٢١٥-٢١٦ سداً للقص الذى وقع فى الطبعة المذكورة وقد استند فى بحثه هذا على النسخ الخطية المحفوظة بدار الكتب المصرية فقال : والايل الراهب فارسي معرب قال الشاعر وهو جاهلي :

وما سبح الراهبان فى كل يعة ايل الايلين المسيح بن مريم

وقال الآخر :

وما صك ناقوس النصارى ايلها

وتنوا ايلي قال :

وما ايلي على هيكل بناء وصلب فيه وصارا

قال أبو عبيدة : ايليل صاحب ايليل وهي عصا الناقوس .

وقد ذكر هذا اللفظ أيضاً صاحب شفاء الغليل ، فذكر كلاماً لم يخرج

عما سبق .

والواقع أننا أمام نمط لعب دوراً هاماً في الأسرتين اللغويتين العظيمتين السامية الخامية من ناحية ، والهندية الأوربية من ناحية أخرى ، فلفظنا سامي قديم عرفته البابلية الآشورية قبل سائر أخواتها فكلية : ايلال ، أو : ايليل : أو ايليل : معناها : جفاف . وكان فصل الجفاف (الصيف) عند البابليين الآشوريين هو الفصل الذي يموت فيه الله الشخصية ، تموز ، فانتقال هذا الإله إلى العالم السفلي أي عالم الموتى كان السبب الأساسي في الموت الذي يحل بالأرض ، والملحمة البابلية الآشورية تحدثنا أن الإلهة ، عشتار ، (عشتار) غليظة تموز كانت تنسب في ذلك الفصل وبكيه وكان لا يستقر لها قرار حتى تنتقل إلى العالم السفلي وتبذل حتى الحبل لخلاص تموز واعادته إلى وجه الأرض ثانية ليعود الخصب ويكثر الزرع . فالجفاف والحزن مترادفان ، ففي العبرية نجد : ايليل بمعنى : نذب أو ولول أو حزن ، وفي السريانية كذلك : ايلال ، أي حزن . و (ايليل) معناها حزين أو راهب .

وإعلان الحزن كما هو مشاهد حتى يومنا هذا في الشرق يصحبه شيء كثير من العياش والنداء . وكثيراً ما يستعمل استخدام الرسل لتبليغ الناهين من الأهل والأقارب . لكن مع مرور الزمن استخدم الإنسان الناقوس للقيام بهذه المهمة كما هو مشاهد اليوم فأطلق لفظ : ايليل ، على عصا الناقوس والاييلي صاحبها . أما فيما يتعلق باللغات الهندية الأوربية فأكد أجزم وأقول إن اللغة اليونانية استعادت فيها اصوات من الألفاظ السامية ذلك اللفظ أيضاً فلفظ :

بلو Παλλω : معناه (يطرق) أو (يدق) وعن اليونانية استعارته اللاتينية حيث نجد : بلو pello : ومشتقاته مثل : أبلياتيو appellatio : وابلاتور appellator والأخير هو الذي يدعو عظيمًا لمساعدته . وبعد ذلك انتقل اللفظ إلى سائر اللغات الأوربية الحية في الفرنسية : ابل aبل : أي دماء أو نداء : وكذلك الحالة في الانجليزية حيث نجد : بل Bell : ناقوس ، وأپيل appeal : يتأدى أو يستغث . وهكذا سائر اللغات من ايطالية والمسانية .

(آذربون) نور أصفر .

قارسی ومعناه . أحر ناري وهو الزهر المعروف الآن باسم : كرزيتيم chrysanthème .

(آس) ضرب من الرياحين ينمو حتى يكون شجراً .

أكادی : آس : < الآرامية : اسا : < العربية .

(آساء) ساعده وصيره أسوة به و : آسا : داوى وطالج .

سومارى : أذو : < الأكادية ، آسو : أى الطيب المطالج بالماء < .

الآرامية : آسيا : < العربية .

(آمين) استجب

العربية : امين آمين : < العربية .

(آنسون) حب معروف ب يغلى في الماء ويشرب أو يتداوى به .

يونانى : أنيسون anison < لاتينية : أنيسم anisum < سائر اللغات الهندية الاوربية .

ثم انتقل هذا اللفظ اليونانى الى الآرامية : انيسون : < العربية .

(آين) العادة .

يونانى : فاي vai : < الآرامية بعد تقديم وتأخير في حروف الكلمة

فأصبحت : آين : < العربية .

(ابالة) يشدد ويخفف ويقال ايالة أيضا وكذلك بالة .

فارسي واشتركت مع الفارسية فيه اللغات الهندية الأوروبية في الإيطالية وما إليها من اللغات الرومانية كالفرنسية مثلاً نجد : باله Balla و balle وفي الانجليزية : بال bale وفي الألمانية : بلن Bailen : أي «حزمة» وهذا لعني نجده في سائر اللغات الهندية الأوروبية واشتركت معها الفارسية أيضاً واخرت الأخيرة بمعنى آخر ألا وهو : جراب .

ويذكر الجواليقي في المعرب : والباله الجراب وهو بالفارسية باله وقد تكلمت به العرب قال أبو ذؤيب :

فأقسم ما أن باله لطيفة يروح يباب الفارسين إليها
وقل أيضاً :

كان عليها باله لطيفة لها من خلال الدابطين أرغ
والباله أصله وعاء المسك ، ثم قيل للجراب الذي يكون فيه الطيب باله ...
أما استعمالنا الحديث لهذا اللفظ ، فيحتمل أن يكون قد جاءنا عن طريق اللغات الرومانية أو الفارسية .

(أباً) فأكبة .

الأكدى : انب — عنب — : الآرامية : إنبأ — : العربية .

(ابراهيم) فيه لغات ابراهام ، وابرهم ، وابرهم ، وابرهم .

عبري : افرام אֶפְרַיִם أو : ابرام אֲבְרָם :

(ابرة) أداة من الحديد ونحوه يحض بها .

الأكدى : أبر : اسم معدن منطاطيسى أورصاص — الآرامية : ابرا :
العربية .

(ابرز) ذهب خالص .

يوناني : ابرزون ὀβρυζών : الآرامية : ابرزون : العربية .

(إبريسم) حرير .

يذكر الجواليقي في المغرب : والابريسم أعجمي معرب بفتح الألف والراء
وقال بعضهم : إبريسم : بكسر الألف وفتح الراء : وترجمته بالعربية الذي يذهب
صعداً قال ذو الرمة :

كأئنا اعتصمت ذرى الأجيال بالقفز والابريسم الهلال
ولعل السبب الذي حدا بالجواليقي وانخفاجي أيضا الى القول بهذا المعنى
ظنه أن الكلمة مكونة من : ابر + رسيدين : والواقع غير ذلك فأصل اللفظ
في الفارسية : ابرشيم أو ابرشم : ومعناه المخطوط الحريرة ثم الحرير .
ثم انتقل الى الآرامية : ابريشوم : < العربية .

(أبريق) إناه له عروة ويلبل ينصب منه السائل .
فارسي : أبريج : < الآرامية : أبريقا : < العربية .

(ابليس) رأس الشياطين ويطلق على كل متعرد .
يوناني : ديابولوس διαβολος : < الآرامية : ديابولوس : < العربية
وقد جردتها من : دى : اعتقادا أنها علامة الاضافة الآرامية كما صاغت
الكلمة على وزن : إفعيل .

(أبنوس) خشب أسود شديد الصلابة تصنع منه الأواني والعصى .
يوناني : أبنوس δβενος : < الآرامية : أبنوس أو : أبنوسا : < العربية .
(أزن) الحوض الصغير .

وطن هذا اللفظ الأصلي بلاد الفرس ، وعن الإيرانيين أخذه قديما
اليونان حيث نجد : ابيسينتيون αψινθιον : ثم انتقل الى الرومان حيث نجد :
ابزينتيوم absinthium : ومن الأخيرة انتشر في سائر اللغات الأوروبية
الحديثة فنجد في الألمانية : ابزنت absinth . وفي الفرنسية أيضاً والانجليزية .
أما معنى اللفظ كما هو في العربية فالخوض الصغير وهذا معنى أسبق
من المعنى المعروف في اللغات الأخرى حيث يدل على نوع من الخمر .

(أيب) يوله :

تسهر الحادى عشر من السنة القبطية وهى سنة خريفية تبدأ بما يقابل شهر مجمر وهى كالآتى :

توت . يله . هاتور . كيهك . طوبه . أمشير . برمهات . برمودة . بشنس .
بؤنة . أيب . مسرى .

(أتون) موقد النار .

أكادى : أتون ، وكان يستخدم فى صهر الذهب وفى صناعة الأوانى
المخارية وغيرها ، ثم انتقل الى الآرامية : أتونا < العربية .

أما القول بفارسية هذا اللفظ فغير صحيح والعكس هو الصواب .

(أنير) .

يونانى : انير : $\alpha\eta\eta\mu$: < الآرامية : أنير < العربية .

(أجار) سطح مال غير مسور .

أكادى : أجار : أى حائط < الآرامية : اجرا : أى سقف الغرفة < العربية .

(أجاى) فاكهة .

آرامية : أجاى نوع من الشجر < العربية .

(أجانة) إناء تفصل فيه الثياب وهو أيضا الحوض حول الشجرة .

أكادى : أجن : < الآرامية اجنا : العربية .

(أجر) اللبن المحروق .

أكادى : أجر : < الآرامية : أجوار : < العربية .

(أداة) إناء صغير من جلد يصعد للساء .

أكادى : دود : الآرامية < دودا : < العربية .

(أذار) مارس :

أكادى أذر : < الآرامية : أذر : < العربية .

(أردب) مكيال تقدر به الحبوب .

أكادى : أرط — د — ب : أى مكيال — الآرامية : أردبا : — العربية .

(أردمون) ملاحون .

يونانى : أرتمون : ἀρτέμωνα : أى سارية المركب — الآرامية :
أرطهونا : أى سارية أو قلع المركب — العربية .

(أرز) همزة زائدة وفيه لغات أرز ورز ورنز . وهو حبة كالشعير .

آرامى : روزا . أو : أوروزا . أو : رزا . أو — ا — رز .
أو — ا — رزا : — العربية .

وقد انتقل هذا اللفظ من السامية الى سائر اللغات الأوربية .

(أريس) زارع .

أكادى : إ — ح — ريش : — اليهودية : أريس אריס : — العربية .

(أرتان) أو (يرقان) داء يصيب الزرع والناس .

أكادى : أراق . أو : وراق . أو : يراق : — الآرامية : يرتا :
ومنها : يرتنا : — العربية .

(ارين) نبت ينبت بالحجاز له ورق كالخيزر .

يونانى : ارينيا : ἀρινεά : — الآرامية : إرينا : — العربية .

(ازج) بيت مستطيل .

آرامى : ازجا : — العربية .

(أزمل) شجرة الحذاء أو حديدة فى طرف رح لعبيد بقر الوحش .

يونانى : سمبلا : σμελλα : — العربية (ترجمون وتلمود) : أزمل :
סמבל : — العربية .

(أزيب) الجنوب أو الرياح الجنوبية أو الجنوب الغربى أو الجنوب
الشرقى . هكذا تقول المصادر العربية التى بأيدينا مثل الكامل ص ٤٦٤ س ١٢
واللسان ج ١ ص ٤٥٦

حبشى : اذيب :

(اسبذ) اسم قائد من قواد كسرى وقين هم قوم يعبدون البراذين أصاب كل من الخفاجى والجوالقي في قولها بخزسية اللفظ إلا أن أحداً منهما لم يتخذ تفض : أسب : عند ما حوّل أن يدلنا على الأصل الفارسى .

والتواقع أن : أسبذ : مكون من كلمتين فارسيتين قديمتين : أسب sep : أى — حصان — و : بذ : أى — سيد — فكلمة : أسبذ : معناها اذن : قائد اخيالة ، وقد دخل هذا اللفظ العربى عن طريق عمان والبحرين لوقوعهما منذ العصور القديمة تحت التأثير الفارسى . وقد عرف العرب هذا اللفظ أولاً كلقب من ألقاب حاكم البحرين ، ومن ثم أطلقوه على سكان هذا الاقليم من الفرس فاسبذى وجمعه أسابذة أو أسابذ أو اسبذيون معناه أولئك الذين يأنتمرون بأمر اسبذ . ثم توسع العرب في مدلول هذا اللفظ فاطلقوه على سكان البحرين من العرب تحقيراً لهم .

(أستاذ) مؤدب والعامة تقول بمعنى الخصى لأنه يؤدب الصغار غالباً فلذا سمى بهذا الاسم .

فارسى ومن نفس المادة لفظ : أسطى : أو : أستا .

(استار) معرب جهار وهو في كلام أهل التفسير والقراء أربعة نفر عاصم وحزوة والكشاف والأعمش . وقيل هو في كلامهم كل أربعة من جنس واحد ثم اتسع العرب في استعماله فقالوه في كل أربع قال جرير :

قرن الفرزدق والبيث وأمه وأبو الفرزدق قبح الاستار
وفي رواية أخرى .

ان الفرزدق والبيث وأمه وأبا الفرزدق شر ما استار
يونانى : ستر στῆρ : < الآرامية : استير < العربية .

(استبرق) ديباج غليظ .

فارسى : ستر : < الآرامية : اسطبرجا : أو : اسطبرا : < العربية .

(إسرائيل) وقوا فيه : اسرائيل ، و : اسرايين : ، و : اسرائيل ،
عبري : إسرائيل ^{إسرائيل} : < العربية .

(اسطولا ب) الآلة التي يعرف بها الوقت .

يوناني : استولا بون ^{αστρολάβον} : أي كتاب سحر < الآرامية :
سطر : و : لبون : أو : اسطره لبون : < العربية .

(اسطوانة) السارية المبنية :

فارسي استون : < الآرامية : اسطوانا : < العربية .

(أسطول) السفن التي يسافر فيها للتجارة .

يوناني : ستولوس ^{στόλος} : < الآرامية : سطلو : < العربية .

ويلاحظ أن ابن خلدون استخدم هذا اللفظ في الأفراد فأسطول سفينة
والجمع أساطيل أي سفن .

(اسفاناخ) نبات معروف .

أكادي : اشبت : تعني عشب أو نبات < الفارسية والعربية ، اسفناخ
أو سبانخ .

(اسفنج) جسم رخو متخلخل .

يوناني : سبونجوس ^{σπόγγος} : < الآرامية ، اسفوجا ، أو : اسفونجا
< العربية .

(اسفط) المطيب من عصير العنب أو أعلى الخمر .

يوناني : اسفنتيون ^{αψινθιον} : < : الآرامية : اسفنتيون : أو :
اسفنتين : < العربية .

(اسفيداج) رمال الرصاص

آرامي : سفيدج ، أو : اسفيدج ، أو : سفيدكا ، أو : اسفيدكا < العربية
(اسقف) رئيس ديني عند المسيحيين .

يوناني : أيسكوبوس ^{ἐπισκοπος} : < الآرامية : ايسقوفا : < العربية .

(اسكاف) مخصف النعال .

أكادي : اشكاف : < الآرامية : اشكفا < العربية .

(اسكندر) اسم علم .

يوناني : الكندروس Ἀλεξανδρος : وطن البعض أن : אל 'Aλ :
أداة تعريف لذلك سقطت في اللفظ العربي .

(اسماعيل) ويقال اسماعين .

عبري : يشمعال שמעאל : < العربية .

(اشني) منقب الاسكاف .

آرامي : شفا : أو : شفا < العربية .

(اصطبل) مربوط النواب .

لاتيني : ستبل stabulum : < الآرامية : اسطبلين : أو اسطبلون : العربية .

(اصطفانوس) دهقان وقع في شر الفرزدق وكان مجوسيا .

يوناني : سغفوس Στέφανος : < العربية .

(اقبا) قيع الزبيب

يوناني : أقسملي ὀζόμελι : < العربية .

(اقليم) قمم من الأرض

يوناني ، كلميا κλίμα : الآرامية : قليا < العربية .

(أكار) الحراث أو الزراع

أكادي : اكر : < الآرامية : أكرا : < العربية .

(أكاف) برذعة

آرامي : أو كفا : أو : ايكفا < اليهودية الآرامية : أو كف אוקף :
< العربية .

(أكسير) ما يلتقي على القضة ونحوها ليحيله الى ذهب خالص في رأى المتقدمين .

يوناني : κερών : < الآرامية : كسرین : أو : كسرین :
أو : كارين < العربية .

(اكيليل) تاج

اكادى (كيليل) < الآرامية (كيللا) < العربية .

(اللهم) للنداء المحض أو الايدان بندرة المستثنى أو يقن الحبيب الجواب
المقترن به .

يرجح أن هذه الصيغة للفظ الجلالة عبرية الأصل وهي (الرهيم 𐤓𐤇𐤍) جمع الوه 𐤏𐤔𐤍 : أى آله .

(الماس) وفي مصر (الماسظ) حجر كريم

يوناني (اداماس αἰδμας) < الآرامية (أدموس) أو (اداموس)
أو : أدوموس : أو : ادمتس : < العربية .

(ألوة) ضرب من العود يتبخر به .

آراى (علوى) أو (الوا) < اليونانية : الوى ἄλων : < اليهودية (الوه 𐤏𐤔𐤍) < العربية .

(أماج) موضع اللعب والرقص عامية .

لاتيني : اماجو imago : أى صورة أو شبح أو صورة من صور خيال
الظل . وعن اللاتينية انتقل اللفظ الى سائر اللغات الهندية الاوربية .

(أناهيد) بالاعجام والاهمال اسم الزهرة .

فارسي : أناهيد : أو : ناهيد .

(انبيجات) للمريات جمع أنبج وهي فاكهة هندية .

هندى : أنبيج : أو : أنه : الفاكهة التى نسميها الآن : منجو : أو : مانجو :

والتسمية الأخيرة أخذها البرتغاليون فيما يرجح عن سكان الملايا أو عن سكان بلاد الهند ومن ثم انتشر هذا الاسم في أوروبا وغنها جاءنا .

(أنجر) للرساة .

يوناني : انكورا ἀγκυρα : < اللاتينية : أنكورا ancora : < سائر اللغات الهندية الأوربية .

(أنجيل) كتاب المسيحيين المقدس .

يوناني : أنجيليون εὐαγγελισιον : ومعناه في الأصل البشارة التي تدفع للبشير ومن ثم أطلق على البشرى الطيبة . وعن اليونانية انتقل الى الآرامية : أنجيليون : < : الحبشية : ونجيل : < العربية .

(أندلس) أسبانيا .

لاتيني : أندوسيا Andalusia

(أنزروت) صنع فارسي .

فارسي : أنزروت .

(أنش) بن شيث .

عبري : أنوش ܐܢܫ : < العربية .

(أنطاكية) إحدى مدن سوريا .

يوناني : أنتيوخيا Ἀντιόχεια : وهو اسم لعدة مدن أشهرها أنطاكية التي نحن بصددنا فقد كانت عاصمة سوريا وقاعدة السلاجقة .

(انك) الرصاص .

أكادي : أناك : < الآرامية : انكا : < العربية .

(انموذج) أو (نموذج) : مثال الشيء .

فارسي : نموده : < العربية .

(أوج) علو .

هندي : أوشا nōta : أى ارتفاع الشمس < العربية .

(اوز) ضرب من البط .

سومارى (وز) < أكادية (وُزو أو وُزو) < الآرامية : وزا :
أو : وازا : أو : وزتا : < العربية .

(أوقية) جزء من اثني عشر جزءاً من الرطل .

يوناني : أونكيا οὐγκια : < الآرامية : أو ثقا : أو ثقا : < العربية .

(أيار) هواء .

يوناني : ابر ἄρπ : < الآرامية : ار : < العربية .

(أيار) مايو .

أكادى : اير : < الآرامية : اير : < العربية

(ايلول) سبتمبر

أكادى : الول : < الآرامية : الول : أو : ايلول < العربية

(ايلياء) بيت المقدس

لاتيني وكان قد أطلقه على المدينة القيصر هدریان عام ١٣٥ م والاسم
الكامل : ايليا كابيتولينا Aelia Capitolina ومن اللاتينية الى الآرامية :
اليا : < العربية

(ب)

(باحورا) شدة الحرقى تموز .

آراي : بحورا : < العربية

{باذنجان} : ضرب من الخضر .

فارسي : باذنجان : < الآرامية : باذنجان : < العربية .

{بارجة} : سفينة .

هندي : بيره : bera : < العربية .

{بارقليط} (أو : فارقليط) الروح القدس .

يوناني : پارκλιτος : παράκλητος : < الآرامية : فرقليطا : < العربية .

{بازهر} (أو : بزهر) قهر السم .

فارسي : بزهر .

{بازی} : ضرب من الصقور يستخدم في الصيد .

فارسي : بازی : < الآرامية : بزأ أو : بزى : < العربية .

{باس} : قبل .

فارسي : بوس : من الفعل : بوسیدن : أى قبّل < العربية .

{باش} (أو : پاشا) : رئيس أو لقب .

تركي .

{باله} : سمكة عظيمة .

لاتيفي : بالينا balana : < العربية .

{باید} : ضرب من السباع .

فارسي : بير : < الآرامية : بير : < العربية .

{بحران} : التغير الذي يحدث للعليل لحاجة في الأمراض الحادة .

آرامي : بوحرنا : < العربية .

{بخت} : حظ .

فارسي : بخت : < العربية .

(بخشش) أو (بخشیش) منحة .

فارسي : بخشیش : < العربية .

(برا) خلق .

آرامي : برا : < العربية .

(بربط) العود من آلات الطرب .

يوناني : باربيتوس Barbitos : < الآرامية بربطا : < العربية .

(برتقال) فاكهة .

إيطالي : برتجاللو portogallo : < العربية .

(برج) حصن .

لاتيني : برجس burgus : < الآرامية : بورجا : < العربية .

(برجد) كساء مخطط ضخم يصلح للعباء وغيره .

يوناني : برجوديون παραγυδιον : < الآرامية - فرجودين : العربية

(برخ) رخيص لغة يمانية وقيل لفظ عبراني بمعنى بركة .

النطق العبري للفظ : ברכ : المشترك في سائر اللغات السامية .

(بردج) برده .

فارسي برده : أي ستاة أو غطاء ومنها كلمة : برده : وبرذعة : وهي
بمعناها الكلمة التي نجدها في اللغات الرومانية : برده harda . وفيها بعد استخدمت
للدلالة على النساء الروميات اللواتي سبين ، كما جاء في قول العجاج : كما رأيت
في اللام البردجا .

(برذعة)

فارسي : برده : < آرامي : بردعا : < العربية .

(بردون) ضرب من الخيل .

آرامى : بردوتا : < العربية .

(برقوق) فاكهة .

يونانى : بريكوكا βερικοχα : < الآرامية : برقوقيا : < العربية .

(برطة) بتشديد اللام وتخفيفها شيء كالقطعة .

آرامية : برطلا ، أى ابن الظن : < العربية .

(بركان) جبل يقذف النار .

من اللغات الهندية الأوربية حيث نجد : فلكان Vulcano : < العربية .

(برميل) واه من الخشب يتخذ للخمر والخل ونحوها .

إيطالى : بريل Baril : < العربية .

(برنسا) المخلق : يقال ما أدرى البرنسا هو : أى المخلق .

آرامى : برنشا ، أى ابن الانسان < العربية .

(برهان) الحجة الفاصلة بينة .

حبشى : برهان ، أى النور < العربية .

(برید) رسول وفى الأصل : بغل :

أكادى : بریدو : أى السريع فى مشيته أو الرسول السريع . وعن هذا الأصل السامى القديم انتقل اللفظ إلى سائر اللغات السامية والهندية الأوربية .

(بزدر) نثر الحب للنبات .

آرامى : بزرا : < العربية .

(بس) هر .

مصرية قديمة : بس : ومنها انتقلت الى بعض اللغات السامية الأخرى

ومما هو جدير بالملاحظة أننا نجد هذه الكلمة في الاسرة النوبة الكتبية الجرمانية
حيث : بُسه Buse : أو : به Bise .

(بستان) حديقة .

فارسي : بوستان : < العربية .

(بسطة) أو (بوسطة) مكتب البريد .

إيطالي : بوسته posta : < العربية .

(بسلة) نوع من الخضروات .

إيطالي : بسللي piselli : < العربية .

(بشرف) نوع من الموسيقى .

فارسي : يشرف : < العربية .

(بشكير) : مايشف به الجسم بعد الاستحمام .

فارسي : يشجير < العربية .

(بضاقة) الورقة الصغيرة يكتب عليها .

يوناني : بتاكيون πταχίον : < الآرامية : بضاقا : < العربية .

(بطلة) نوع من الأوز .

فارسي : بت : < الآرامية : بضا : < العربية .

(بطلة) إناء يشبه البطلة .

أكادي : بطو : < الآرامية : بطينا : < العربية .

(بطرئك) رئيس ديني مسيحي .

يوناني . پترركيس patriarchis : < الآرامية : فطريركا < العربية .

(بطريق) الرئيس والعظيم من الروم والقائد من قوادم .

يوناني : پاتريكيوس patrikios : < الآرامية : قطريق : > العربية .

(بطم) الحبة اخضره أو شجرها .

أكادي : بُعُن : وِطْنَة : وِطْطَة : < الآرامية : بطن : > العربية .

(بق) قم .

إيطالي : بكة bocca : < العربية .

(بلاط) الأرض أو الأرض المستوية للنساء .

لاتيني : بلاتا platea : أى شارع أو زقاق < الآرامية : فلطيا > العربية .

(بلد) كل موضع من الأرض عامر بالكان .

يوناني : بوليتيا politeia : < الآرامية : فوليطيا : أو فولوطيا > العربية .

(بطلى) سمك يوجد فى النيل .

مصرى قديم .

(بلكونة) شرفة .

إيطالية : بلكونة balcone : < العربية .

(بلور) جوهر شفاف أو هو نوع من الزجاج . والعظيم من ملوك الهند
أكادي : برول : < الآرامية : برولا : أو : بلورا > العربية .

(بلوط) نوع من الشجر .

آراي : بلوطا : < العربية .

(بليصه) أو (بوليصه) وثيقة .

إيطالي : بوليزه polizza : < العربية .

(بند) علم .

يونانى : بندون Savδov : < الآرامية : بنا < العربية .

(بندق) اختر المعروف .

لاتينى : بوتليكا pontica : < الآرامية : فتنة : < العربية .

(بندقة) آلة من آلات الحرب .

فارسي : بندق : أى كرة < الآرامية : بونده : أو : بونديقا : أو :

بندقا : < العربية آلة الحرب التى تقذف بها الكرة (الرصاصة) .

(بندول) إحدى قطع الساعة .

فرنسي : پندول pendule : < العربية .

(بنزين) سائل لوقود السيارات والطائرات .

عربي : لبان جاوى : < الهندية الأوربية : بنزو Benzoe : ولما جرت

العادة قديما أن يستخرج سائل البنزين عن طريق تسخين حامض البنزو

أطلق العلماء على السائل المستخرج منه : بنزين : < العربية .

(بنفسج) ضرب من الزهور .

فارسي : بنفشه : < الآرامية : بنفشج : والصنفة من الآرامية : بنسجى <

العربية .

(بنى) وضع جزء من شئ على آخر على صفة يراد بها الثبوت .

آرامى : بنا : < العربية .

(بنيش) عبادة .

تركي : بنش : < العربية .

(بور) الأرض قبل أن تصلح للزراع .

آرامى : بورا : < العربية .

(بورى) نوع من السمك المصرى .

قبلى : بورى πορὶ : < العربية .

(بوش) عديم الجدوى أو خالى .

تركي : بش : < العربية .

(بوصى) ضرب من الفن .

عبرى : بوصيانא בושאן : السفينة التى تجرى فى الأماكن الضحلة
أو استقمت إذ أن لفظ : בשه בושא : فى العبرية معناه : مستقيم : <
العربية .

(بوطة) أو (بوتقة) أو (بودقة) وعاء يذاب فيه للمدن .

فارسي : بوتة : < الآرامية : بوطة : أو : يودقا < العربية .

(بوش) : مرماني .

تركي : شاز : < العربية .

(بوق) أداة مجوفة ينفخ فيها ويصر .

يوناني : بوكينا βουκίνα : < الآرامية : بوقينا : < العربية .

(بوقال) كوز من الزجاج .

يوناني : بوكليس βούκλις : < سائر اللغات الهندية الأوربية والى
السرانية < : بوقلا : < العربية .

(بوز) كشر .

تركي من فعل : بزق : < العربية .

(بيب) مجرى الماء الى الخوض .

أكادى : بيب : < الآرامية : بيبا : < العربية .

(بيدر) جرن وهو المكان الذى يدرس فيه القمح ونحوه .

آرامى قديم : إدا : < آرامى حديث : يدرى ܝܕܪܝ : < العربية .
 (بريق) علم .
 فارسى : بريق : < العربية .
 (بريم) عتة التجار .
 آرامى : بيرما : < العربية .
 (يطار) معالج الدواب .
 يونانى : ايتروس πειτρος : < الآرامية : يطر : < العربية .
 (بيعة) معبد للنصارى .
 آرامى : يعتا : أى بيضة أو قبة < العربية .
 (يقة) نبت متسلق .
 يونانى : ييكون βιον : < الآرامية : يقا : < العربية .
 (يك) لقب من ألقاب الدولة .
 تركى : ييج : < العربية .

(ت)

(تابوت) صندوق .
 حبشى : تابوت < العربية .
 (تاج) اكليل .
 الآرامية : تما : < العربية ، وقد تكون فارسية أيضاً .
 (تاجر) مزاول البيع والشراء .
 أكادى : تمك - ج - ار < الآرامية : نجرا : < العربية .
 (تبين) ما درس من سوق القمح وغيره مما تأكله الماشية .
 أكادى : تبين : < الآرامية : تبنا : < العربية .

(تخت) مقعد .

فارسي : تخت .

(تختبوش) سرير من الخشب .

فارسي : تخت پوش .

(تختروان) سرير من الخشب .

فارسي : تخت روان .

(تخم) و (تخوم) منتهى كل قرية أو أرض : وحدها من غيرها .

أكادي : تخوم : < الآرامية تخوما : < العربية .

(تريزة) أو (طرايزة) .

يوناني : ترايزيس τριαισις < الآرامية : طريزطا < العربية .

(تر) خيط يد على البناء قبلي عليه .

أكادي : نار : أي (نار) < العبرية : نور נור : أي يستطلع <

نم : نور נור : أي عقد < اليهودية الآرامية : تورا תורה < العربية .

(ترزي) حائك الثياب .

فارسي (دردزي) < تركية : ترزي : < العربية .

(ترس) أو (طرس) .

يوناني : تريوس τριος لآتينية : ترسيس tressis : < الآرامية :

طرساً < العربية .

(ترسينة) شرفة .

إيطالية : ترزينو tenazzino : < العربية .

(ترص الميزان) اعتدل .

أكادي : تراص : < الآرامية : ترص : < العربية .

- (تراع) بواب .
 آراى : تما : أو (تروعا) < العربية .
 (الانزع) والتراع من السيل الذى يملأ الوادى .
 آراى (تربعا) < العربية .
 (ترعة) باب .
 آراى (ترعا) < العربية .
 (ترعة) المجرى الواسع للماء .
 آراى (تورعنا) أى شق أو فتحة : < العربية .
 (ترمس) باقلاء .
 يونانى : ثيموس θεσμος : < الآرامية (تورما) < العربية .
 (ترياق) دواء مركب .
 يونانى (ترياكه θηριακή) < الآرامية تريقا أو (تورينى) أو : تريقى :
 العربية .
 (تشرين الأول وتشرين الثانى) اكتوبر ونوفمبر .
 أكادى : تشريت : < الآرامية (تشرى) أو (تشرين قديم)
 أى تشرين الأول (اكتوبر) . والثانى (تشرين حرى) أى تشرين الثانى
 (نوفمبر) < العربية .
 (تطوار) أو (تطوار) طوار .
 فرنسى : تروتوار trottoir : < العربية .
 (تفاح) نمر معروف .
 عبرى : نبوح נבוכ : < العربية .
 (نكة) رباط السراويل .

آرامى : نكتا : < العربية .

(تل) أو (تلى) خيط يراق من الصفيح يستخدم لتركشة الملابس .

تركى : تن : < العربية .

(تم — تلام) كل شق في الأرض .

عبرى : تم תְּמָלָה : < العربية .

(تلمود) كتاب مقدس لليهود .

عبرى : تلمود תלמוד : < العربية .

(تلميذ) خادم أو غلام الصانع أو طالب عم .

أكادى (تلميذ) < الآرامية (تلميذا) < العربية .

(تليس) حقبة .

يونانى قبطى (تليس θαλιν) < العربية .

(تمساح) حيوان يعيش في نهر النيل .

مصرى قديم (مسح : < القبطية مسح مسح أو تمساح τερμασ) < العربية .

(تنبل أو تانبول) يقطين هندى .

هندى (تَنْبُل) < العربية .

(تنده) مظلة الخانوت .

ابطالى : تنده tenda : مظلة < العربية .

(تنور) موقد .

أكادى : تنور : < آرامية : تنورا : < العربية .

(توت) فرصاد .

آرامى : توتا : < العربية .

(توتيه) حجر معروف يكتب به .

سنسكريتي : tota : < الآرامية : توتيا : أو : طوطيا : < العربية .
(تين) فاكهة .

أكادي : تئ : < الآرامية : تينا : < عبرية : تينة : תִּנְיָה : < العربية .
(منقال) درهم وثلاثة أسباع درهم .

آرامي : منقلا : < العربية .

(ح)

(جاثليق أو جثليق) رئيس الأساقفة .

يوناني : كانولييكوس : κανονικός : < سريانية : قنوليق : < العربية .
(جاز) أو (غاز) استاق للوقود .
الانجليزية .

(جاموسة) ضرب من البقر .

فارسي : كامبش : < الآرامية : جاموش : < العربية .
(جاه) سلطان وعظمة .

فارسي : جاه .

(جب) بحر .

سوماري : جيجيو : < أكادية : جيو : < العربية .
(جت) صنم .

حبشي : جت : < العربية .

(ججبة) دماء يخذ من ادم يسقى فيه الابل .

سوماري : جيجيو : < أكادي : جيو : < العربية : (انظر جُب) .
(جراثيل) اسم علم .

عبري : جيروئيل : גִּירוּיֵל : < العربية .

جروت (عظمة وجلالة .

سرياني : جند - بروتا : < العربية .

(جي) المال والخراج منه .

سرياني : جبا : < العربية .

(جُداد) كل منقذ بعضه بعض من خيط أو غصن .

سرياني : جددا : < العربية .

(جَدَف) الرجل ينعمه الله لم يفتح بها .

سرياني : جدف : < العربية .

(مجدل - مادة جدل) المجلد القصر المشرف .

آرامي : مجدلا : < العربية .

(جراب) وعاء من اهاب الشاء ونحوه .

حبشي : جراب : العربية < .

(جرجس) البعوض :

آرامي : جرجسا ، أو : جرجيسا ، أو : جرجشتا < العربية .

(جردل) إناء للماء .

تركي : جردل .

(جرس) .

فارسي : كرزه : < الآرامية : جرسا : < العربية .

(جرن) حجر منقور يصب فيه الماء جوضاً منه .

آرامي : جورنا : < العربية .

(جريب) الجرب من الأرض مقدار معلوم الترع والساحة .

فارسي : كريب : الآرامية : < جريبا : < العربية :

- (جسر) مابسر عليه كالقنطرة ونحوها .
 أكاى : جشرو : < الآرامية : جشرا : < العربية .
 (جن) ما تطلّى به البيوت .
 أكاى : جنس : < الآرامية : جصا : < العربية .
 (جغرافية) علم معرفة رسم الأرض .
 يونانى : جوجرافيا : γεωγραφία : < الآرامية : جوجرفيا : < العربية .
 (جناب) ثوب .
 حبشى : جناب : < العربية .
 (جطار) زهر الرمان .
 فارسى : كشى نار : < الآرامية : جوتنار : < العربية .
 (جنازة) السرير مع الميت وكن من يشيعه .
 حبشى : جنة : < العربية .
 (جند) المسكر والأعوان .
 آراى : جودا : < العربية .
 (جنة) حديقة ذات نخل وثمار .
 آراى : جتا : < العربية .
 (جنس) لضرب من كل شئ .
 يونانى : جنس : γένος : < الآرامية : جصا : < العربية .
 (جهنم) دار المذاب في الآخرة .
 حبشى : جهنم : < العربية .
 (جورب) لفافة الرجل .
 فارسى : كوراب : < الآرامية : جوربا : < العربية .

- (جوز) شجر وثمره .
 فارسي : جوز : < الآرامية : جوزا : < العربية .
 (جون) الأحمر الخالص أو الأبيض أو الأسود .
 فارسي : شون : < الآرامية : جوننا : < العربية .
 (جونة) الفلوا إذا اسودت .
 آرامي : جوننا : < العربية .
 (جوهر) حجر كريم .
 فارسي : جوهر : < العربية .
 (جيش) جند يسرون لحرب أو غيرها .
 آرامي : جيسا : < العربية .
 (جيل) صنف من الناس وأهل الزمان الواحد .
 عبري : جيل : < العربية .

(ح)

- (حارة) ضرب من الطرق .
 آرامي : حارتا : أي اجتماع فلفظ حارة في العربية المكان الذي يجمع
 الناس أو مكان الاجتماع ومن ثم أطلق على المعنى المستخدم فيه الآن وهو هذا
 الضرب من الطرق .
 (حانوت) بيت الخمار .
 آرامي : حنوتنا : < العربية .
 (حبر) مداد .
 آرامي : حبرا : < العربية .
 (حبل) رباط .
 آرامي : حبلا : < العربية .

(حرجلة) جماعة من الخيل أو القطعة من الجراد .

آراى : حرجلا : < العربية .

(حردون) دوية تشبه الحرباء وقيل هى لغة فى الحردون .

آراى : حردنا : < العربية .

(حرير) ابريسم .

حبشى : حرير : (مادة : حر : أو : حرر : أى التهب أو لمع أو برق)

فمعنى كلمة حرير اللامع أو البراق .

(حريش) دابة لها مخالب كمخالب الأسد .

حبشى : حريش : < العربية .

(حسن) أو (حسنة) الكتيب العالى والحسنة جبل شامق أملس .

آراى : حسنا : < العربية .

(حصد) حصد الزرع وغيره من النبات قطعه بالمنجل .

آراى : حصد : < العربية .

(احف مادة - حفف) نسج .

آراى : حف : < العربية .

(حقل) موضع بكر لم يزرع فيه قط .

آراى : حقلا : < العربية .

(حكر) حكر الطعام اخترنه انتظاراً لغلائه .

عبرى متأخر : حكر חָקַר : < العربية .

(حناء) نبات له زهر أبيض طيب الرائحة .

آراى : حنا : < العربية .

- (حنطة) بر .
 آراى : حنطا : < العربية .
 (حلتيت) نبات .
 آراى : حلتيا : < العربية .
 (حزون) دوية بحرية تكون فى صدف .
 آراى : حزوننا : < العربية .
 (حس) الحس كل شيء ولى ظهر البعير والدابة تحت الرحمن
 والقتب والسر .
 آراى : حسا : < العربية .
 (حلى) خرج .
 آراى : حلا : < العربية .
 (حبة) قميص أو ازار أو رداء .
 آراى : حلا : < العربية .
 (حص) يقل .
 آراى : حصا : < العربية .
 (استحمم) مادة حم (اغتسل) .
 آراى : حم : < العربية .
 (حنان) رحمة وعطف .
 آراى : حننا : < العربية .
 (حوارى) لباب الدقيق وأجوده وأخلصه .
 آراى : حورا : أبيض أو خبز أبيض < العربية .
 (حوارى) الناصر مطلقا .
 حبشى : حواريا : < العربية .

(خ)

(خارطة أو خريطة) ورقة بها تخطيط جغرافى .

الايضالية : كرمًا Charta < العربية .

(خاروف أو خروف) .

آراى : حورفاً : < العربية .

(خازوق أو خزوق) آلة من آلات التمثيب .

تركى : خازيق : < العربية .

(خاه) بدائى أو لم يعمل فيه يد الصانع .

فارسي : خاه .

(خان) فندق أو مطعم .

رسي : خان .

(خانة) مكان .

فارسي : خان : مطعم أو فندق ثم من : خان : نجد : خانة : بحر العربية .

(خاتقاه أو خاتقه أو خاتكاه) دير .

فارسي : خاتجه أو خاتجاء .

(خديوى) حاكم مصر من قبل العثمانيين .

تركى : خديو .

(خراج) ضريبة الأتليان .

فارسي : خراج .

(خزان) نوع من القصب تصنع منه العصى والكراسى وما إليها
من أثاث المنزل .

هندي :

(خشاف) شراب حلو .

فأرسى خوشآب .

(خندريس) ضرب من الخمر .

يوناني : خندروس χένδρος .

(خيار) ضرب من القتاة .

فأرسى : خيار .

(د)

(دابوق أو دبق) غراء يصاد به الطير .

آراسى : دبوقا : < العربية .

(داس) داس الزرع دياسة . درسه .

آراسى : دش ، أو : دوش : < العربية .

قصبة يرى بها الهدف .

(داموس) قصبة يرى بها الهدف .

يوناني : دوموس δόμος : < الآرامية : دومسا : أى كل عرق
من أعراق الخناط .

(دانك) جزء من الدرهم .

فأرسى : دانك .

(دب) سبع ضخم الجثة سمح الصورة .

آراسى : دبا : < العربية .

(دبر) شارات المزرعة .

آراسى : دبرا : أى حقل < العربية .

(درازون أو درابزين) قوائم من حديد أو خشب تقام حول السلام
ونحوها ترد الساقط منها .

- فارسی : درازین : < الآرامية : < العربية .
 (درب) طريق .
 يوناني : درب Δέρβη < العربية .
 (دردق) الأطفال أو صغار الابل وغيرها .
 آراى : دردقا : < العربية .
 (درس) درس الكتاب درساً ودراسة قرأه وأقبل عليه يحفظه .
 آراى : درش : < العربية .
 (درع) ثوب متسوجة من زرد الحديد يلبس وقت الحرب .
 حبشى : درع : < العربية .
 (دريقل) دابة بحرية .
 أنظر : دلقين :
 (درقة) ترس من جلود لبس فيها خشب .
 جرمانى : ترجا terga : < العربية .
 (درم) محسون داتاقاً .
 يوناني : درخما δραχμη : < الآرامية : درهم : < العربية .
 (دروژ) تمام على قضاء شئ .
 فارسی : دروازة : فم أو باب أو فتحة .
 (درويش) فقير .
 تركى : درويش .
 (دستور) نظام من أنظمة الحكم فى الدول التى تعترف بسلطان الشعب .
 فارسی : دستور .
 (دغوى) الى الامام .
 تركى : طوغرى .

- (دق) آلة طرب يضرب بها .
 أكادي : دق : < الآرامية : دقا : < العربية .
 (دقتر) صحف مضمومة تدون فيها الأشياء .
 يوناني دقتر : dactyl : آرامية : دقتر : < العربية .
 (دقل) خشبة طويلة تشد في وسط السفينة تمد عليها الشراع .
 آرامي : دقلا : < العربية .
 (دلب) شجر عظيم عريض الورق لا زهره ولا ثمر .
 آرامي : دولب : < العربية .
 (دلقين) دابة بحرية .
 يوناني : دلقيس : delfis : الآرامية : دلقينا : أو : دوثقينا : < العربية .
 (دلق) دوية كالسور .
 فارسي : دله : < الآرامية : دلقا : < العربية .
 (دلو أو دول) إناء يستقى به .
 أكادي : دلو : أو : دول : < الآرامية : دول : < العربية .
 (دمة) هرة .
 حبشي : دمة : < العربية .
 (دجانة أو جدانة) قارورة في سلة .
 ايطالي : دجيانة : damigiana .
 (دمص) كل عرق من أعراق الخائط ما عدا العرق الأسفل .
 يوناني : دوموس : dōmos : < الآرامية : دوما : < العربية .
 (دمقس أو دمقاس) حرير أبيض .

أصلها : دمشق : < عبرية פדפד : دمشق : أى حرير يصنع في دمشق
ثم حدث تصحيف فكتبت أحياناً في العربية بالسین أى : دمشق פדפד <
العربية مع تقديم وتأخير .

(دملج أو دملوج) حلل يلبس في المعصم .

حبشى : دجولما : أو دجلوما : < العربية .

(دمية) صورة أو صنم .

آراى : دوميا : < العربية .

(دميرة) فيضان .

مصرى قديم .

(دن) راقود عظيم لا يقعد إلا أن يحفر له .

آراى : دنا : < العربية .

(دنخ) عيد الغطاس .

آراى : دنخا : < العربية .

(دهليز) تمر .

فارسي : دهليز .

(دواة) محبرة .

آراى : ديوتا : < العربية .

(دورق) مكيال للشراب .

آراى : دورقا : < العربية .

(دوسيه) حافظة الأوراق .

فرنسي : دوسيه dossier : < العربية .

(دولاب) آفة للرى أو قطر .

قاسى : دولاب .

(ديج) ثوب سداه ولخته من الحرير .

قاسى : دياج : < الآرامية : ديجا : < العربية .

(دير) مقام الرهبان والراهبات .

آرامى : ديرا : < العربية .

(ديماس) مكان عبق لا ينفذ اليه النور .

يونانى : ديموسىوس δημόσιος : < الآرامية : ديموسيا : العربية .

(دين) اسم لجميع ما يعبد به الله .

أكادى : دين : < الآرامية : دين : < العربية .

(دين) جزاء .

آرامى : دينا : < العربية .

(مدينة — دين) مصر .

آرامى : مدينتا : < العربية .

(دينار) قطعة من الذهب تعامل بها العرب قديماً .

يونانى : دينارىون δηνάριον : < آرامية : ديرا : < العربية .

(ديوان) كتاب . مصلحة من مصالح الحكومة . مقعد .

قاسى : ديوان : < الآرامية : ديون : < العربية حيث استحدثت

بعض المعانى الجديدة التى لم يعرفها الأصل .

(دبان) قاضى .

أكادى : دبان : < الآرامية : دينا : < العربية .

(د)

(داتين) صمغ مع القندرية للاخام .

يوناني : داتين : dattin : < العربية .

(رازق أو رازقية) اخضر أو الثيب البيض .

(راجع مادة رزق) .

(راسوم) طابع يطبع به الضمن ونحوه .

(انظر مادة رسم) وتعيفة آرامية وهي : رشوم : < العربية .

(راشوم) طابع .

(انظر مادة رسم تلفظ راسوم . .

(ربان) من يعبرى السفينة .

الآرامية : ربنا : أى خير أو غليم : < العربية .

(رجبم) لعين .

آراى : رجبم : < العربية .

(رحوت) الرحمة العظيمة .

حبيبة آرامية وهي : رحوتنا : < العربية .

(رزق) ما يخرج للجندي رأس كل شهر . وما ينتفع به .

فارسي : روزيق : < : الآرامية : روزيكا : < العربية .

(رسم) كتاب .

آراى : رسم : أى كتب .

(رسن) ما كان من زمام على أنف الناقة .

أكادي : رسنيت : أى جمع < العربية : رسن 197 : < العربية .

(رسم) گتیب .

(انظر مادة رسم) .

- (رصف) رصف الحجر بناء فوصل بعضه ببعض .
 آراى : رصف : < العربية .
 (رطل) اثنتا عشرة أوقية .
 يونانى : λτροα : < الآرامية : ليطرا : الى جانب : ريطلا .
 (رقان) حناء .
 (راجع مادة أرقان) .
 (رقون) حناء .
 راجع مادة أرق لفظ أرقان) .
 (رفيع) سماء .
 عبرى : רפיע רפיל : أى قبة السماء .
 (رمان) شجر يسمى به ثمرة .
 أكادى : أرمن : < الآرامية : رومنا : < العربية .
 (رهبوت أو رهبوتى) خوف عظيم .
 عربية الأصل إلا أنها آرامية الصيغة وأصلها رهيوتا : < العربية .
 (روسم) خاتم .
 (راجع مادة رسم) وهذه الصيغة آرامية أصلها : روشما .
 (روشم) طابع .
 (راجع مادة رسم) وهذه الصيغة آرامية أصلها : روشما : < العربية .
 (ريال) قطعة من النقود ٢٠ قرشا مصريا .
 اسبانى : ريال real :
 (ريهقان) زعفران .
 (راجع مادة أرقان) .

وثيقة آرامية على الجلد من القرن الخامس قبل الميلاد للكثور مراد لامل

عثر العالم بورخارت عند تاجر من تجار العاديات في القاهرة على مجموعة من الوثائق مكتوبة على الجلد باللغة الآرامية . وكانت هذه الوثائق ، أو كما نسميها الآن « الخطابات المصلحية » قد أرسلت من فارس ، أو من « ما بين النهرين » الى مصر في عهد حكم الفرس في القرن الخامس قبل الميلاد . وقد اشترى هذه المجموعة الأستاذ (متفوخ) ثم باعها ورثته منذ عهد قريب الى مكتبة بودليان في أكسفورد ، وهي ما زالت مطوية الى اليوم .

وقد تفضل على الأستاذ هرتفيلد Ernest Herzfeld فأعطاني صورة فوتوغرافية لاحدى هذه الوثائق وصرح لى بنشرها بعد قراءتها وترجمتها .

وهذه هي المرة الأولى التى نعتز فيها على نصوص آرامية مكتوبة على الجلد ، فان ما عثر عليه الى اليوم في مصر من نصوص آرامية ، إما مكتوب على البردى ، وإما مكتوب على الشقف . وكانت الكتابة على البردى شائعة في مصر ولكن ثمة كان مرتفعاً لا يكتب عليه إلا من كانت له قدرة مالية على شرائه ، وأما الشقف فكان أرخص أنواع المواد التى يمكن الكتابة عليها . ولم تعرف الكتابة على الجلد في مصر لوجود البردى بها ، لذلك لم يفكر المصريون في الكتابة على الجلد اللهم إلا في بعض نصوص الطقوس الدينية ، وقد ذكر ذلك فى كتابه H. Kees, Kultur-geschichte des Alten Oriente, p. 71, 282 München 1933. ولكن شاع استعماله في فارس وما بين النهرين . فان التديم فى الفهرست (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ) فى باب الكلام على أنواع الورق

صفحة ٣٠١ يقول : « ثم ديفت المجلود فكتب الناس فيها وكتب أهل مصر في القراطيس المصرية ، ويصل من قصب البردي » . ثم يقول : « وكانت القرس تكتب في جلود الجواميس والبقر والغنم » . وقد شاع استعمال الرق في آسيا الصغرى .

هذا وقد أشار الأستاذ روزنتال الى هذه الوثائق في كتابه عن البحوث الآرامية: F. Rosenthal, Die Aramaistische Forschung, Leiden 1939. صفحة ٣٧ — ٣٨ أما الوثيقة التي بين أيدينا فتقع في ستة أسطر، ثم سطر سابع على ظهر الوثيقة عليه العنوان إذ أن الرسائل كانت تطوى مادة ويكتب العنوان على ظاهرها .



واليك نص الوثيقة ننقله بالحرف العربي ، ويلاحظ أن ما بين الأقواس تقدير منا للمفقود.

العنوان :

م ن أرشم عل نحت حور فق ي دا ك (ن زس)
رم . وكنوت (هـ فق دي) ا زي بم ص ري ن

النص :

١- م ن أرشم عل نحت حور كن زس رم
وكنوت هـ وكنوت فطوس ري شم هـ ورش بر
عل ي (م ا ري) لي شلح عل ي كن أمر
أيتي فم ون ش (م هـ أب ي كن زي)

٢- ي و ز ا بم ص ري ن هو هـ زك أ ب د و ب ح هـ
زي هو هـ م ح سن فم ون شم هـ أب ي بيت
زرع أ ٣٠ (أش) تبق ب ح و ب زي نشي
بيتن ك ل ا أ (بدن كن هـ هـ)

٦- لى بجه زى فمون أبى أتعشت
لى ىنتنو لى أمحسن كعت أرش(م)
كذ أم رهن (موه) كمل لى أله زى
فطسرى شل(ح ع لى عل فمون)

٧- (ش)م أبوهى زك كزى ىوزا موه
بم صرىن أب د عم نثرى (بى ته وب)
جه زى فمون(شمه أب)وهى بى ت
زرع ٣٠ زك أشتب(ق وعل بحى
زى لى)

٨- لى ع بى د ولعل لى م أحر ن زى لى
مضى لى ىهى ب أحر أنه بجه زى
فمون زك ىهى بت لفطسورى أنتم
محووهى ىمحسن وذلك

٩- لى قبل زى قدمن فمون أبوهى
موه ح شل ىح شل عل بى ت لى لى
أرتوهى ىدع طعم زنه دشت سفرا

ترجمة النص :

العنوان : من أرشم إلى مختور المشرف صاحب الخزان (وهو لقبه)
وزملائه المشرفين الذين فى مصر .

١ - من أرشم إلى مختور صاحب الخزان وزملائه .

أما بعد المدعو فطوسرى رئيس العمل عادى أرسل إلى قائلا : إن المدعو
فون أبى لى .

٢ - حدث الاضطراب فى مصر توفى هذا ، والبستان الذى كان يملكه
أبى للمدعو فون متبرعة ٣٠ أشلا ، تركت حين مات كل من فيها من نساء
ييتا ، ثم .

٣ — آل لي بستان فون أبي الذي كان مقدراً لي . أجعلهم يسطرو
لي ملكاً .

وبعد ، أرشم يقول : إذا كان الأمر كذلك كما أرسل لي فطوسرى
وان للدعو فون .

٤ — أباه مات هو ونساء بيته في الاضطراب الذي حدث بمصر ،
وان بستان للدعو فون أبيه مزرعة ٣٠ أشلاً تركت ولم .

٥ — نعم إلى أملاكى ولم أعطها لخادم آخر (من خدى) . لذلك
أنا أعطى بستان فون هذا إلى فطوسرى . وأتم تعلمونه أن يمتلكه .
وأما الضريبة .

٦ — فحباً كان أبوه فون قبلاً فليدفعها هو دفعاً ليلى .
أرتوى مكاف بهذا الأمر ورشت الكتاب .

ملاحظات لغوية

(العنوان) :

هناك طريقتان لكتابة العنوان في الرسائل الآرامية :

(أ) إما أن تكتب هكذا :

إلى (ثم يترك فراغ لوضع الخاتم بعد طى الرسالة) فلان من فلان .
ثم يترك يابض ويكتب في آخر السطر اسم المدينة أو القطر المرسل إليه .

(ب) وإما تكتب هكذا :

من (ويترك فراغ لوضع الخاتم) فلان إلى فلان . ثم يكتب اسم المدينة
أو القطر المرسل إليه .

ويظهر أن الطريقة الأولى أقدم من الثانية ، وهى عبرية الأصل . فان «أل»
يعنى «إلى» عبرى لا آرامى . وطريقة كتابة العنوان بذكر اسم المرسل إليه قبل
اسم المرسل فيها مجاملة أكثر من الطريقة الثانية بلا شك . وقد شاعت الطريقة

الأولى في الرسائل الآرامية القديمة كإيتين ذلك من رسائل تونة الجبل. (قارن

Lettres araméennes trouvées à Touna El Gebel, S. Gabra et Murad Kamil, Bulletin de l'Institut d'Égypte, T. XXVIII Session 1945-1946, Le Caire 1947, p. 257

ويبدو أن هذه الصيغة كانت أكثر شيوعاً في مصر من غيرها من الأنطاز.
وقد ظلت إلى عصر متأخر، كما يوضح لنا ذلك من الرسائل القبطية التي كانت
تحمل عادة العنوان بالطريقة الآتية :

اعطه إلى فلان من فلان . وازن : W. E. Crum, *Varia Coptica* :
Aberdeen 1939, pp. 19-20 ; 21 ; 28-Catalogue of the Coptic
Manuscripts, London 1909, p. 133

أما الطريقة الثانية فهي أكثر شيوعاً من الأولى في الآرامية، وبخاصة
في الرسائل التي كتبت خارج مصر . وهي آرامية محضة ، لأن استعمال (ع ل)
يعني « إلى » معروف في الآرامية .

— « د م ن » في الآرامية بمعنى (من) .

— « د أ ر ش م » اسم علم إسرائيلي قديم ، ذكره برتولومي في معجمه
بأسم أرشام . وهو مركب من « أ ر ش » أي « دب » و « د أ م »
أي « قوة » . ومعناه : من له قوة الدب . (وازن C. Bartholomae, *altiranisches*
Wörterbuch, Strassburg 1904 col. 204) وورد مراراً عديدة في
النصوص الآرامية التي عثر عليها في مصر (وازن E. Sachau *Aramäische*
Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu
Elephantine, Leipzig 1911 ; A. Cowley. *aramaic Papyri of the*
Fifth Century B. C., Oxford 1923.

— « د ع ل » بمعنى « إلى » .

— « ن ح ت ح و ر » اسم علم مصري قديم ذكره رانكه (راجع H. Ranke
Die ägyptischen Personennamen, Glückstadt 1935, I, 211 n. 3
nh-t-hr أي حورس قوى . وقد ورد باليونانية بصيغة Nechthuris

— « ف ق ي د ا » بمعنى للشرف ، من الفعل : « ف ق د » الآرامية بمعنى
احفظ — أمر — كلف — أشرف .

— « ك ن ز س ر م » ظهر في الخط من هذه الكلمة ثلاثة أحرف فقط هي
« ك ... و م » ويمكن تقدير المحذوف من مقابلة السطر الأول حيث أعيد نص
العنوان . وهذا اللفظ في الأكثر هو لقب « نحصور » وهو لفظ إراني قديم
مركب على ما يظهر من « ك ن ز » الفارسية : جنج ، أى كثر و « س ر م »
بمعنى رأس . Bartholomae col. 1572 أى صاحب الخزائن . ولكننا لم نعثر
على هذا اللقب في الآرامية القديمة .

— « و ك ن و ت ه » أى : « وزملاؤه » وفي الآرامية « ك ن ت »
والأشورية « ك ن ت » بمعنى (زميل) . وقد وردت بهذا المعنى في عزرا ٤ : ٧ .
— « ف ق د ي ا » : الألف في آخر الكلمة ظاهرة في الخط . وقد قدرنا
المحذوف من سياق الحديث . وكلمة « ف ق د ي ا » هي جمع « ف ق ي د ا »
أى (المشرفون) .

— « ز ي » بمعنى : الذين : في الآرامية القديمة « ز » و « ز ي » اسم
الموصول . وهو في اللهجات الآرامية مثل آرامية الكتاب المقدس والنبطية
والدمرية « د ي » .

G. A. Cooke, A Text-Book of North-Semitic Inscriptions,
Oxford 1903 p. 164.

A. H. Sayce and A. E. Cowley, Aramaic Papyri discovered
at assnan. London 1906, n. A. 4 et passim.

— « ب م ص ر ي ن » بمعنى بمصر . وهي الصيغة الآرامية القديمة لمصر (قارن
M. Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik,
1898 p. 316) . وفي السريانية « م ص ر ي ن » والأشورية « م ص ر »
والآرامية الحديثة « م ص و ا » مثل العربية . وفي العبرية « م ص ر ي م »
ويقصد بها مصر العليا ومصر السفلى . (قارن Cowley, Aram-Pap. V Cent.) .

— « و ك ع ت » ومعناها بالآرامية « الآن » . وتستعمل في ابتداء
الجملة وهي تقابل العربية « وبعد » أو « أما بعد » . وقد نبهنا على ذلك في مقالنا
Lettres araméennes p. 254 .

هذا وقد ترجمت هذه الكلمة في سفر عزرا : « الى آخره » في الاصحاح
الراجع آية ١٧ : « سلام الى آخره » . والصواب « سلام ، وبعد » .

— « ف ط و س ر ي » وهو علم مصري قديم . وقد ورد في النص نفسه
بهاءين آخرين غير هذا . فكتب في السطر (٣) « ف ط س ر ي » وفي السطر (٥)
« ف ط س و ر ي » وكذلك كتب في النصوص الآرامية الأخرى على أشكال مختلفة ،
فهو « ف ط س ر ي » في Corpus Inscriptionum Semiticarum II, 118
وهو « ف ط و س ر ي » في CIS II, 138 وهو « ف ط و س ي ر ي »
في Sayce and Cowley Aramaic Papyri discovered at Assuan, p. 71
وهو باللغة المصرية القديمة Pꜣ-dj-Wsjr أي عطية أوزيريس . وكتب
باليونانية Petosiris . وهو بالبطية : Patosire (وازن Ranke, d. ägypt.
Personennamen p., 123 a, 1) :

— « ش م ه » بمعنى : اسمه ، أي المدعو .

— « و ر ش ب ر » وهي كلمة ابرانية قديمة تدل على مهنة ، وهي مركبة
على ما يظهر من « ورشة » أي قدرة أو عمل . (وازن Bartholomae 1367)
و « بر » . أي يحمل — يقود — يرأس (وازن Bartholomae 938)
أي رئيس الصل .

— « ع ل ي م ا » وهي بالآرامية : غلام — خادم .

— « ز ي ل ي » بمعنى : الذي لى .

— « ش ل ح ع ل ي » بمعنى : أرسل الى . وهو تعبير آرامي ورد
في عزرا (٤ : ١١ ، ١٧ ، ١٨ و ٥ : ٦) بمعنى : كتب الي .

— « لك ن » وهى فى الآرامية بمعنى : هكنا . وقد وردت أيضا بهذا المعنى فى العبرية .

— « أ م ر » قال . بمعنى : أى هكنا قل . أو قائلا .

— « أ ي ت ي » وهى فى الآرامية بمعنى أن — يوجد .

— « ف م و ن » وهو علم مصرى قديم . وقد ورد فى بردية مؤرخة سنة ٤٨٢ ق . م . وفى بردية أخرى بالهجاء « ف م ن » (وازن Text-Book of North-Semitic Inscriptions p. 200 (CIS II, 122); CIS II, 148)

وهو باللغة المصرية القديمة pi-n-imn (وازن 106 a, 8) أى تابع الاله آمون أو الذى لآمون ووردت باليونانية : Pamonnis وبالقبطية : Pamwn وهى أقرب الصيغ الواردة بهذا النص .

— « ا ب ي » أى أبى .

— « لك زى » هكنا وردت فى الآرامية القديمة . وهى فى الحديثة « لك دى » بمعنى لما . وتقدير المحذوف (م ه ا ب ي لك زى) ، يمكن استنتاجه من السطر (٤)

(٢)

« دى ز ا » أى اضطراب أو قلاقل . كلمة دخيلة من الايرانية القديمة : يوزا . (وازن Bartholomae 1231) بمعنى اضطراب ، من فعل « يوز » اضطرب ثار .

— « د ه و ه » وتكتب أيضا « د ه و ا » وهو فعل الكينونة

— « ذ ك » أى هذا . وقد وردت كثيرا بهذا المعنى فى نصوص الأوراق البردية التى عثر عليها فى أسوان (وازن Sayce and Cowly, Aramaic Papyri)

— « أ ب د » بمعنى : هلك — فقد — مات . في الآرامية . ووردت بهذا المعنى
في رسائل تل العمارنة (وازن H. Die Thontafeln von Tell-el-Amarna, Winckler, Leipzig 1896 ; 181,51)

— « و ب ج هـ » أى : البستان . وهى كلمة دخيلة . وتكتب في الآرامية
« ب ج ا » أو « ب ا ج ا » . وفي الإيرانية القديمة (بجا — بجا بمعنى : نصب .
P. Horn, Grundriss der iranischen Epigraphik, Bstan (باغ) « باغ » (وازن Bartholomae 921
der neupersischen Etymologie, Strassburg 1893, p. 39 وفي السريانية ،
(باجا) يقول برهلول في معجمه : « باجا : باغ ، بستان — بطيعة — بحر — وازن
Lexicon Syriacum, Hassano Bar Bahlul, Paris 1838, col 355).

— « م هـ ح س ن » من الفعل الآراى « ح س ن » أملك — استولى ،
وهى صيغة اسم الفاعل للفرد المذكور من وزن أفعل (مفعول) ، وقد وردت
بهذا المعنى في سفر دانيال ٧ : ١٨ وفي ورقة من أوراق أسوان البردية ،
(وازن 2 Aramaic Papyri, S. and Cowley D)

— « ب ي ت . ز ر ح » أى مكان الزرع ، وهو المزرعة .

— « أ » اختصار للكلمة الآرامية « أ ش ل ا » . واختصار كتابة
المقاييس والتقود معروف في الكتابات الآرامية ، وهى تختصر عادة الكلمة الدالة
على القياس أو التقود بكتابة الحرف الأول منها . وفي الآرامية « أ ش ل ا »
يعنى جبل . وفي الآشورية « أ ش ل ي » قياس مقداره ٦٠ ذراعا . وقد جاء
في لسان العرب عن الليث : « الأشل : من الذرع بلغة أهل البصرة يقولون :
كذا وكذا أجلا ، وكذا وكذا أشلا لمقدار معلوم عندهم . قال أبو منصور :
وما أراه عريبا . قال أبو سعيد : الأشول ، هى الخيال ، وهى لغة من لغات النبط .
قال : ولولا أننى نبطى ما عرفته » . فالأشل إذن : هو مقياس قدره ٦٠ ذراعا .
وتلى (أ) العلامة الدالة على رقم ٢٠ والعلامة الدالة على رقم ١٠ ، أى ٣٠
وتقدیرنا للمحذوف هنا أخذناه من سطر (٤)

— «أش ت ب ق» أى ترك ، المني للمجهول . وهو وزن افتعل
من فعل «ش ب ق» الآراى ، أى ترك .

— «ب ج و» أى فى وهو مركب من «ب» و «ج و» : وسط : وقد وردت
كثيراً فى بردى أسوان (وازن Aramaic Papyri. Sayce and Cowley
وما يلى A/15) .

— «ب زى» أى بن وهو مركب من «ب» و «زى» اسم
الوصول . ومعنى «ب ج و ب زى» من فيها .

— «ن ش نى» أى نساء : وهو جمع فى حالة الإضافة .

— «ب ي ت ن» أى يتنا .

— «ك ل ا» أى كل — الكل .

— «ك ع ن» الآن — ثم . وتقديرنا المحذوف أخذناه من سطر (٤)

(٣٠)

«أ ت ع ش ت» أى وزن افتعل الآراى ، من فعل «ع ش ت» بمعنى
قدر — أعد . وقد تلحقها اللام كما وردت فى العبرية فى يونا ١ : ٦ ،
وفى الآرامية فى دانيال ٦ : ٤

— «ي ن ت ن و» أى يعطون ، من فعل «ن ت ن» . وقد تلحقها اللام
كما فى دانيال ٢ : ١٦ . وللمنى المراد هنا فليعطوه .

— «ك ن أ م ر» وفى سفر الملوك الأول (١ : ٣٦) ورد التعبير
الآتى بالعبرية : أ م ر ك ن ، أى مكذا يقول ، وهو المعنى المقصود
فى هذا النص بالتصير الآراى .

— « ه ن » بمعنى : إذا .

— « ك م ل ي ا » وهو مركب من « ك » أى مثل و « م ل ي ا » وهى بالآرامية جمع مؤنث فى الحالة المؤكدة من « م ل ا » أى قول — يان — أمر — مسألة . وقد وردت بمعنى أمر فى سفر دانيال : ٢ : ١١ وهو المتهوم فى هذا النص .

— « أ ل ا » أى هذا للإشارة . والمعنى : « إذا كان هذا حقيقة الأمر » .

— « ش ل ح ع ل ي » أى : أرسل إلى . وقد رنا المحذوف هنا من السطر (١) .

(٤)

— « ب ج ي ا ز ي ل ي » أى أملاكى . والتقدير المحذوف هنا يفهم من سياق النص .

(٥)

— « ل ا » أى لم .

— « ع ب ي د » وهو اسم المفعول من فعل « ع ب د » : صنع — عمل . ومعنى صنع معنى عام ، والمقصود ضم .

— « أ ح ر ن » أى آخر . وقد وردت كذلك فى دانيال ٢ : ١١

— « م ن ي ل ا ي ه ي ب » أى : منى لم توب . والمعنى : لم أعطها ، أو لم أهبها .

— « أ ح ر » بمعنى لذلك أو : وعليه : وقد وردت أيضاً بهذا المعنى فى بردية من أوراق أسوان البردية (واذن E 5 Sayce and Cowley) (Aramaic Papyri,

— « أن هـ » أى أنا . وكتابتها بالهاء هى الصيغة المعروفة فى الأوراق
البردية الآرامية .

— « أن ت م » أى أنتم (وازن *Répertoire d'Epigraphie* .
• (*Semitique* L. 247) .

— « د ح و و هـ » وهى صيغة أفعل (هفعل) من الفعل الآراي
« د ح و ا » أعلم — أعلن . أى تعلمونه .

— « د و هـ ل ل ش » وهى نوع من الضريبة . وهى فى الأكديّة *ilku* (وازن
صفحة ١٠ من *H. Zimmern, Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss, Leipzig 1914*).

(٦)

— « د ل ق ب ل زى » أى بحسب — حسباً . وازن عزرا ٦ : ١٣
— « د ق د م ن » أى قبلا

— « د ح ش ل » وهى فى الآرامية بمعنى دق — دبر . واصطلاحاً بمعنى
دفع — سد .

— « أ ر ت و هـ » — علم ايراني قديم مركب من « أرت » أى الحق —
القانون . *Bartholomae 192* « و و هـ » بمعنى طيب *1395* .

— « دى د ع » بالآرامية وزن فعل بمعنى علم ، ووزن فعل ، بتضمين
العين بمعنى كلف — أخير . وفى العبرية بمعنى اهتم — عنى .

— « ط ع م ا » فى الآرامية اسم مفرد مذكر بمعنى إرادة — أمر (وازن
G. Dalman, Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch, Frankfurt 1897, 163) :

— « زن » هذا اسم إشارة للواحد ، وهي صيغة شائعة في أوراق
أسوان البردية

— « رش ت » . علم : ويدون أنه مشتق من الايرانية القديمة : راش ت ،
أي مستقيم Bartholomae 1527

— « س ف ر ا » كاتب .

مما يلت نظر في هذا الخطاب أو الأمر أنه موجه الى موظف وزملائه
لتنفيذ ما جاء به . وقد كنا نتوقع أن يوجه الأمر الى موظف مسئول واحد
ليقوم بتنفيذه ، ولكن اذا رجعنا الى نظام الموظفين في الولايات المتحدة أيام
حكم الفرس أمكننا أن نفهم السبب في ذلك . فقد كان كورش ومن بعده
قبيز عمارين . جمعا من فتوحاتهما ثروة طائلة جعلتهما لا يفرضان ضرائب
على الشعوب التي خضعت لسلطان الفرس . وكان انشغالهما في الحروب
سبباً في تحول أنظارهما عن تنظيم المملكة تنظيم إدارياً ثابتاً ، ولم يكدا دارا الأول
يتولى الحكم حتى أخذ في تنظيم هذه المملكة الواسعة فترك لكل شعب عاداته
وقوانينه ولغته ودينه ، وقسم المملكة الى ولايات نصب على كل منها حاكماً
من قبله يسمى « السرب » . وقد رأى أنه ليس من الحكمة أن يطلق حرية التصرف
في الولاية للحاكم ، لذلك كان يعين على كل ولاية ثلاثة من كبار الموظفين
يحدد لكل منهم اختصاصه ويستقل كل منهم عن الآخر . ثم يعين لكل منهم
موظفين آخرين هم « عيون الملك وآذانه » حتى يراقبوا الموظفين الثلاثة
الكبار ، فكان « السرب » يشرف على الإدارة ويفرض الضرائب ويتولى القضاء .
وكان السكرتير يقوم بمكاتبات الديوان ويرفع التقارير عن أعمال « السرب »
الى البلاط . وكان القائد يشرف على الجيش . ويحصل كل من هؤلاء الثلاثة بالباط
مباشرة . ولما تولى ارتيجز ريسس الأول أخذت الدولة في الاضمحلال وشرع
كل « سرب » في جمع السلطة في يده (وازن Louis Delaporte, Geschichte

der Babylonier, Assyrier, Perser und Phöniker, die Völker des
 Antiken Orients. Freiburg 1933. pp. 296-317).
 أن نظام الادارة الحكومية في العصر الفارسي لم يكن مركزاً في يد موظف
 واحد ولم يكن نظام للموظف الواحد المشول متبعاً في الأعمال الحكومية،
 وانه كان من الطبيعي أن يأخذ «السرب» حين يختص من يشتركون معه
 في الادارة بنفس النظام العام الذي اتبع معه. فيشارك أكثر من موظف
 في تحمل مسؤولية العمل. أمكننا من ذلك أن نقرر لماذا أرسل «أرشم» هذه
 الرسالة إلى «نخصور» المشرف وزملائه لتنفيذ أمره. (وازن الخطاب الموجه
 إلى أرشم رقم ١٧ من A. Cowley, Aramaic Papyri of the Fifth
 Century B.C. Oxford 1923 حيث يرد اسم كل موظف وزملائه). وازن
 أيضاً Eduard Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine, Leipzig
 1912, p. 25.

• • •

تأريخ النص :

قد يبدو لأول وهلة تعذر تأريخ هذه الوثيقة لانغال ذكر أى تاريخ .
 ولكن معرفتنا بأرشم الذي بحث بهذه الرسالة تجعلنا على بينة من تاريخ كتابة
 هذا النص على وجه التقريب . يذكر كتياس — وهو مؤرخ يوناني كان
 طبيباً في البلاط الفارسي في القرن الخامس — أن أرشم Arsames كان حاكماً
 على مصر لما تولى دارا الثاني الملك أى سنة ٤٢٤ ق . م (وازن ققرة ٤٦
 صفحة ٥٥ من طبعة Didot : Ctesiae Fragmenta) وقد ظل دارا الثاني
 في الحكم الى سنة ٤٠٤ ق . م . وقد لاحظ «ساخو» أن أرشم ذكر اسمه دائماً
 بمفرده دون ذكر اسم أبيه أو الوظيفة التي يشغلها ولكنه يذكره على أنه أكبر
 شخصية في مصر . وقد رجح أيضاً أنه كان حاكماً على مصر كلها (وازن صفحة ١٠
 من كتابه E. Sachau, Aramäische Papyrus und Ostraka aus
 einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine, Altorientalische
 Sprachdenkmäler des 5. Jahrhunderts vor Chr., Leipzig 1911)

وكان هذا الحاكم في مقدمة الذين انضموا الى دارا الثاني وساعدوه في القبض على زمام السلطة . وربما كان تصرفه هذا من الأسباب التي دعت الى تثبيت مكانته في البلاط الفارسي وجعلته يستمر في حكم مصر مدة طويلة . فان الأوراق اليدوية التي عثر عليها في مصر والتي ترجع الى القرن الخامس قبل الميلاد جمعها E. Cowley في كتابه *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* وبعض هذه الأوراق مؤرخ . ذكر فيه أرشم .

وتتيح لنا مراجعة التواريخ الواردة في هذه الأوراق أن نحدد على وجه التقريب مدة حكم أرشم لمصر وتنقلاته بين مصر وفارس .

فورقة البردي رقم ١٧ (Cowley) تدل على أن أرشم كان حاكما في السنة السابعة والثلاثين من حكم (ارنجزرسيس) الأول (٤٦٥ - ٤٢٤) أي سنة ٤٢٨ ق . م . وقد تولى الملك بعده ابنه اجزرسيس الثاني . ولم تدم مدته إلا ٤٥ يوما . وقد تولى الملك بعد قتله دارا الثاني . ومن ذلك نرى أن أرشم عين حاكما على مصر في عهد ارنجزرسيس الأول . ولا نعرف سنة تعيينه بالضبط . ثم استمر في الحكم أيام اجزرسيس الثاني ، حتى اذا جاء دارا الثاني كان أرشم في وظيفته كما ذكر كنيساس .

وتدل الورقة رقم ٢١ ، وفيها يعطي دارا تعليمات عن عيد الفصح عند اليهود لأرشم ، أنه كان لا يزال حاكما في السنة الخامسة لدارا أي سنة ٤١٩ ق . م . وفي الورقة رقم ٢٦ يعطي أرشم تعليماته لاصلاح سفينة ، وتاريخها السنة ١٣ لدارا أي سنة ٤١٢ ق . م .

وجاء في الورقة رقم ٢٧ سطر ٢ - ٣ « لما ذهب سيدنا أرشم إلى الملك في السنة ١٤ لدارا الملك » وهي سنة ٤١٠ ق . م وفي الورقة رقم ٣٠ سطر ٤ « لما ذهب أرشم الى الملك دارا في شهر تموز من السنة ١٤ لحكم دار الملك » . أما الورقة رقم ٣٢ فهي تدل على أن أرشم كان في مصر في السنة ١٧ لدارا الثاني أي سنة ٤٠٧ ق . م .

فمن ذلك نرى أن أرشم كان متضيقاً عن مصر بين سنة ٤١٠ وسنة ٤٠٧ ق.م.
ويكون هذا الخطاب قد كتب وأرسل إلى مصر في هذه الفترة التي أطلقها
في البلاط الفارسي .

أما الاضطراب الذي ورد ذكره في النص سطر ١ - ٢ ولما حدث
الاضطراب في مصر (فترجع أنه الاضطراب الذي وقع سنة ٤١٤/١٣ ق.م) (وازن
A. Vincent, La Religion des Judéo-Araméens d'Elephantine,
Paris 1937, p. 378) . .

فانه بالرغم من معاملة الفرس للمصريين باللين، ومجاملة دارا الثاني لم باقامته
معيدا للاله آمون في الواحات، فقد كان المصريون يضمرون الكراهية
للفرس ويقومون بالثورات كلما وجدوا فرصة سانحة . وقد قاموا بثورة
في سنة ٤٢٢ ق . م أيام دارا الثاني ففضى عليها . ثم قاموا بثورة أخرى
في سنة ٤١٤ ق.م وقضى عليها أيضاً . وهي الثورة التي أشار إليها النص على الأرجح
فقد سافر أرشم على أثرها إلى فارس ليقدم تقريره عنها وليقنع ولادة الأمور
هناك باتخاذ الاجراءات ومد يد المساعدة له حتى يكون على أهبة للقبض على مثل
هذه الثورات في المستقبل . فان البلاط الفارسي لم يكن يقدر — على ما يظهر —
حقيقة هذه الثورات ومدى خطورتها على كيان الامبراطورية .

Transcription in Hebrew characters

Outside : address :

מן ארשם על נחתחור פקידא כ(אנז)רם וכנת(ה)פקדי
א זי במצרינ

Inside :

1—מן ארשם על נחתחור כנזסרם וכניתה וכעת פמזירי שמה
ורשבר עלי(מא זי)לי שלח עלי כן אבר איתי פמן
ש(מה אביכזי)

2—יוזא במצרינ הוה זך אבר ובנה זי היה כהרסן פמן שמה
אבי בית זרע א²⁰ 10(אש)תבק בנו בזי נשי ביהן כלא
א(בהן כען דוה)

3—לי בנה זי פמן אבי אהעשת לי ינתני לי אהסן כעת
ארש(ם) כן אבר הן(הוה). כמלא אלה זי פמזירי של
ה עלי על פמן

4—(ש)מה אבהי זך כזי יוזא הוה במצרינ אבר עם נשי
(ביתה וב)נה זי פמ(ן) שמה אב(דו) בית זרע א³⁰ זך
אשתב(ם)ק ועל בניא זילי

5—לא עביר ולעלים אחרן זילי מני לא יהיב אהר אנה בנה
זי פמן זך יהבת לפמזירי אנתב ההידי יהסן הילכא

6—לקבל זי קדמן פמן אבהי הוה השל יהשל על ביהא
זילי ארתהי ידע טעמא זנה רשת ספרא

Translation

Outside : address :

From Arsham to Naht-hôr, the official (kanzsaram: his title) and his colleagues the officials who are in Egypt.

Inside :

- 1.—From Arsham to Nah-hôr (kanzsaram: his title) and his colleagues. And now, Petosiri by name, the work-master, my servant, wrote to me, thus saying: There is one named Pamou, my father when

- 2.—the revolt in Egypt was, he perished, and his domain, which Pamon by name my father was possessing, arable land, 30 Ashle (: a measure), was left alone, since our womenfolk all perished. Then
- 3.—the domain of Pamon, my father, became mine, it was prepared for me. Let then give it to me (so that) I shall possess it.
Now, Arsham thus says: Behold (it is) like these statements that Petosiri wrote to me. Pamon
- 4.—by name his father, when the revolt was in Egypt, perished with his womenfolk, and the domain of Pamon by name his father arable land, 30 ashls, it was left and to my domain
- 5.—it was not made over, and to another servant of mine it was not given by me. Then I have given (= am giving) the domain of that Pamon to Petosiri. You let him know (so that) he shall possess it, and the tax
- 6.—like as formerly Pamon his father was paying, he shall pay to my fisc.
Artohi, responsible for this order and Rasht is the scribe.

حديث الكتب

الحضارات المصرية في فجر التاريخ*

تأليف

الدكتور ابراهيم احمد رزقانه

قسم المؤلف كتابه الى الفصول الآتية :

صفحة

- ١ — الأحوال المناخية في فترة ظهور الانسان ٨٠٠ — ٢٦
- ٢ — حضارات العصر الحجري القديم في أوروبا ٢٧٠٠ — ٥٤
- ٣ — حضارات العصر الحجري المتوسط والحديث في أوروبا ٥٥ — ٧٤
- ٤ — سطح مصر من العصور الجيولوجية الى العصور البشرية ٧٥ — ١٠٠
- ٥ — حضارات العصر الحجري القديم في مصر ١٠١٠٠ — ١٢٥
- ٦ — حضارات العصر الحجري الحديث في مصر ١٢٦٠٠ — ١٥٩
- ٧ — حضارات الوجه القبلي في عصر ما قبل الأسرات ١٦٠ — ٢١٤
- ٨ — حضارات الوجه البحري في عصر ما قبل الأسرات ٢١٥ — ٢٤٠
- ٩ — اتحاد شطرى البلاد وقيام الحكم الملكي ٢٤١٠٠ — ٢٦٢

من هذا يتبين لنا أن المؤلف لم يلتزم ما قرره في عنوان كتابه وهو قصره على الحضارات المصرية في فجر التاريخ ، بل طرق موضوعات لم يكن في حاجة اليها ولم يهد بها لموضوع كتابه ، خاصة ما يتصل منها بأوروبا وبسطح مصر من العصور الجيولوجية الى العصور البشرية وغيرها ، وقد شغل بها حوالى نصف الكتاب . لذلك سأقصر حديثى هنا على ما يتصل بالحضارات المصرية فقط .

(*) القاهرة مكتبة الآداب بالجواميز ١٩٤٨ عدد الصفحات ٢٦٧

في الفصل السادس اعتمد المؤلف على أمثال (بترى)^(١١) الذي يرجع بالتاريخ المصري والحضارة المصرية قروناً ، وعلى (جاي برنتون) والآنة (جرتود كتون طومسون)^(١٢) وإلى الآخرين يرجع الفضل في الكشف عن حضارة البداري ، أما دور (بترى) في هذه الحضارة فلا يذكر إلى جانب (برنتون) بخلاف ما ذهب إليه المؤلف الذي أغفل اسم (جرتود كتون طومسون) وأورد اسم (بترى) ، كما اعتمد في هذا الفصل أيضاً على (ك . س . سنفرد) و (و . ي . أركل)^(١٣) اللذين اهتموا إلى بقايا الإنسان البليوليتي في مصر العليا والقيوم ، وقد أثبت لنا هؤلاء العلماء تغفل التاريخ المصري في عمر الزمن . وقد تبين من بحوثهم أيضاً أن إنسان العصر البليوليتي ظهر في مصر في أوائل العصر المعروف باسم (بليستوسين Pleistocene) أو قبل مائة ألف عام على الأقل ، وقد عثر في مصر العليا والقيوم على بعض الآلات التي كان يستخدمها ذلك الإنسان وثبت أن بين هذه الآلات وتلك التي وجدت في أوربا شياً عظيماً . واعتمد المؤلف أيضاً على نتائج أعمال الحفر الأخيرة في مصر وتتر بعضها في كتاب عربي وللرة الأولى فله من القارئ العربي كل شكر وتقدير .

أما الفصل السابع فقد اعتمد المؤلف فيه على (بترى) إلا أن استخدامه للتاريخ التامسي للعلامة (بترى) يفاير ما قل به صاحبه ويسير عليه العلماء ، وقد ذكر المؤلف في ص ١٦١ - ١٦٢ مانعه :

ولقد قسم بترى الأواني الفخارية التي تمثل هذه الحضارات الثلاثة (كذا) بحسب شكلها ودرجة اتقان صنعها إلى ٦٩ قسماً متتابعاً يمثل كل قسم منها مرحلة حضارية خاصة ومن ثم يمثل مرحلة زمنية خاصة تبدأ بالمرحلة رقم ٣١ وتنتهي بالمرحلة رقم ٩٩ ، وجعل توزيعها بين الحضارات كالآتي :

حضارة العمرة تبدأ بالمرحلة ٣١ وتنتهي بالمرحلة ٣٨

W. M. Flinders Petrie, Prehistoric Egypt, London 1920. (١١)

The Badarian Civilisation by Guy Brunton and Gertrude Caton-Thomson, London, 1923. (١٢)

First Report of Prehistoric Survey of Egypt, by K. S. Sanford and W. J. Arkell, Chicago, 1928, and Palaeolithic Man and the Nile-Fayum Divide by the same authors, Chicago, 1929. (١٣)

حضارة جرزة تبدأ بالمرحلة ٣٩ وتنتهى بالمرحلة ٦٠

حضارة سمائية تبدأ بالمرحلة ٦١ وتنتهى بالمرحلة ٩٩

وأما الأرقام السابقة للمرحلة ٣١ فقد تركها بترى للأشواخ السابقة فى الزمن للحضارة نقادة واعتبر بترى حضارة العمرة . . . وأما حضارة سمائية فمثل نهاية عصر ما قبل الأسرات والأسرتين الأولى والثانية وتخصص الأرقام من ٦١ الى ٧٠ لنهاية عصر ما قبل الأسرات ، والأرقام من ٧١ الى ٩٩ للأسرتين الأولى والثانية ويطلق على هذه السلسلة كلها تاريخ بترى التالى .

والواقع أن بترى قسم تاريخه التالى الى ٥١ مرحلة وليس الى ٩٩ وتبدأ هذه المراحل من ٣٠ وتنتهى بالمرحلة ٨٠ وليس بالمرحلة رقم ٣١-٩٩ كذلك يقرر بترى أن المرحلة ٧٩ هى بداية الأسرة الأولى ، وليس كما جاء من ٧١

كما أن حضارة العمرة تبدأ من ٣٠ وتنتهى بالمرحلة ٣٧ وليس من ٣١-٣٨

وحضارة جرزة تبدأ بالمرحلة ٣٨ وتنتهى بالمرحلة ٦٠

وحضارة السمائية تبدأ بالمرحلة ٦١ وتنتهى بالمرحلة ٧٨ وليس ٩٩ (١).

ثم عرض للحضارة العمرة ومصدرها فقال : « ولعل الأقرب الى العواب أن نقول بأن هذه الحضارة نتيجة تطور على من الحضارات السابقة بالإضافة الى عناصر حضارية جديدة وفدت مع مهاجرين جدد من الغرب وليس من الجنوب كما يريد بعض الباحثين أن يقول : (ص ١٦٢ س ١٥-١٧) » .

ومن الجدير بالملاحظة أن (بترى) يرى نفس هذا الرأى فهو يعتقد فى أن الأنواع التى تنتمى الى هذه الحضارة قريبة جداً من تلك التى وجدت فى مرتفعات بلاد الجزائر لذلك يقرر أن أصحاب هذه الحضارة كانوا من الليبيين (٢) .

W. M. Flinders Petrie, Prehistoric Egypt p. 4 Engelbach, (١)
Introduction to Egyptian Archaeology, Cairo 1946.

W. M. Flinders Petrie, Prehistoric Egypt p. 47 f. Libyan (٢)
Notes, by David Randall-MacIver and Anthony Wilkin, London 1901, ch. X.

ويذكر المؤلف في ص ١٩٣ س ١٩ — ٢٢ ما نصه .

ويمكن القول أن هذه الجماعة من بقايا الجنس الأوربي الأفريقي ذي المسحة الزنجية ولكن أخذت تزداد فيهم نسبة النملاء الحامية بسبب موجات الهاميين التي أخذت تند بكثرة الى افريقية من بلاد العرب عن طريق بوغاز باب المندب . الواقع أن هذا رأى خاطئ* وقد ثبت بطلانه ولا يأخذ به أحد الآن حول الوطن الذي هاجر منه الهاميون الى افريقية فنحن نعلم حتى اليوم أن الآراء المختلفة حول الوطن الأصلي للهاميين تكاد تجمع على أن بلاد العرب لم تكن وطناً أصلياً للهاميين، وهناك نفر من العلماء على رأسهم العلامة (أدولف أرماني) يرون أن شعوباً سامية هاجرت من بلاد العرب الى افريقية حيث اختلطت بسكان البلاد الأصليين ونشأ عن هذا التزاوج الجنس الهامى^(١) وهناك علماء آخرون يرون أن شمال افريقية هو الوطن الأصلي للهاميين^(٢) وفريق ثالث على رأسه (اسكندر شرف)^(٣) يقول إن الهاميين نزحوا الى افريقية من جنوب اسبانيا .

وفي ص ١٩٢ س ٣٠٥ جاء ذكر اسم علم من العلماء ألا وهو (وينكلر) وترك المؤلف القارئ في حيرة من أمره من هو (وينكلر) هذا فقد تسمى به أكثر من واحد من العلماء الذين عنوا بالدراسات الشرقية ولولا أن المؤلف ذكر أن (وينكلر) هذا أخذ برأى (شرف) ما استطعت أن أصل الى أن (وينكلر) المقصود هنا هو (هنز وينكلر Hans Winkler) الذي توفي في جبهة القتال في الحرب الأخيرة ثم ما اسم هذا الكتاب الذي وضعه (وينكلر) وعرض فيه لهذه المسائل ، إن لهذا العالم كثيراً من المؤلفات التي تحصل بالشرق قديمه وحديثه .

- Adolf Erman, "Die Flexion des ägyptischen Verbums" in (١)
Sitzungsberichte der kg. Ak. d. Wiss. zu Berlin. 1900, pp. 317-353.
Keene, Ethnology, 1896 p. 392, and Man Past and Present, 1899 (٢)
p. 490.
Alexander Scharff, Grundsätze der ägyptischen Vorgeschichte (٣)
p. 23.

وفي ص ١٩٤ تحدث المؤلف عن بعض ما أسماء نتائج خطيرة تحصل
بالعلاقة بين مصر والعراق جاء فيها س ١١—١٢ ما يلي :

« هناك تشابه في طريقة ظهور الكتابة في كل من البلدين وذلك أنها تظهر
نخبة بدون سابق تدرج مما يدل على أن عقرياً اخترعها ثم نشرها دفعة واحدة ،
والواقع غير هذا فالكتابة المصرية كغيرها من الكتابات لم توجد
كما وصلتنا وذلك لأنها جارت الزمن في التطور طوعاً لمادة الكتابة وحاجيات
العصور وهل رسوم النباتات والحيوانات التي وجدت على بعض الأواني
التي ترجع إلى فجر التاريخ مثلاً لإخطوة تمهيدية لظهور الكتابة المصرية القديمة !
وما يقال عن الهيروغليفية يقال عن المسمارية أيضاً .

وجاء في س ١٣ — ١٤ ما نصه : « بعض الحروف الهيروغليفية مأخوذة
عن اللغة السامية مثل حرف الدال الذي يسير عنه في الحروف الهيروغليفية
برسم اليد » .

وهذا رأي غير صحيح البتة إنك تعني ولا شك أن بعض الحروف الهيروغليفية
مأخوذة عن الأنجدية السامية لا اللغة السامية ، وذلك لأن اللغة السامية لم يمتد
إليها بعد ولن يمتد إلى قلوبنا لغات سامية تنتمي إلى أسرة واحدة لا تعرف
لها أما واعتقادك أن الهيروغليفية أخذت عن السامية بعض الحروف يضطربنا
أن نسلم أولاً أن الكتابة السامية أقدم من الهيروغليفية ولكن العكس
هو الصحيح ، أما هذا الرأي الذي ذكرته فقد قال به قديماً علماء يستقنون
أن الحضارة المصرية وليدة الحضارة البابلية ومن هؤلاء العلماء (ف. هومل)^(١)
فهو من زعماء هذا الرأي وهو الذي ذكر هذه الفكرة ثم ثبت فيما بعد بطلانها
ولا يأخذ بها اليوم أحد .

وفي ص ٢٠٧ س ٨ — ١٠ جاء ما يطل أقرب إلى أبطال الصحراء الفاصلة
بين النيل والبحر الأحمر منه إلى بطل من بابل أو سومر أو جلجيش أو غلام .

Fritz Hommel, Ethnologie und Geographie des Alten Orients ^(١)
1926. S. 112 Anm. 5.

والصواب هو أن ججميش هذا بطل ملحمة بابلية وليس اسم شعب .
وفي ص ٢١٢ س ١٥ جاء ما نصه ، الحمراء التي وجدت في الأبيض وأور
وغيرهما من بلاد التهرين .

والحقيقة هي أن بلاد التهرين لم تعرف مكاناً اسمه (الأبيض) بل تعرف
مكاناً آخر يذكّر الى جانب (أور) وهو (العبد) وهو المقصود هنا ومرجع
هذا المخطأ هو أن هذا الاسم يكتب في اللغات الأوربية هكذا El-Obeid
والأدق Al-Ubeid .

ولا أحب أن أختم حديثي عن هذا الكتاب دون الإشارة الى كثرة
الأخطاء القوية والمطبعة واضطراب بعض الآراء الخاصة بالعلاقة بين مصر
والشعوب الآسيوية وإني أرجو صادقاً أن يوفق المؤلف في طبعة أخرى
الى تلاشي هذه المآخذ .

* * *

مصر القديمة *

تأليف

الدكتور سليم حسن بك

ليس الأستاذ الدكتور سليم حسن بك في حاجة الى أن أقدم كتابه ففضله
على المكتبتين العربية والافرنجية معروف ، فقد ظهر له حتى اليوم أربعة عشر
مؤلفاً في العربية واثنا عشر في الفرنسية والانجليزية هذا فضلاً عن كثير
من بحوثه القيمة التي يطلع بها على الخاصة والعامة .

والمؤلف القاضل في كتابه هذا كما أعرفه ويعرفه الكثيرون من تلاميذه
وقرائه عميق في البحث ولم يختلف نواحيه لم يترك غامضاً إلا شرحه ولا صغيرة
إلا وقدها ، وحرصه على هذه الدقة العلمية هو الذي دفعه الى أن يفرّد الجزء الاول

* الجزء الخامس السيادة المالية والتوحيد . القاهرة ١٩٤٨ طبع بمطبعة دار الكتب المصرية
عدد صفحاته ٦٨٠ و٦٨٠ كتاب من اللوحات .

من موسوعته هذه لعصر ما قبل التاريخ الى نهاية العصر الالهاسى ، والثاني
لمدينة مصر وثقافتها في الدولة القديمة والعهد الالهاسى ، والثالث للعصر الذهبي
في تاريخ الدولة الوسطى ومدنيتها وعلاقتها بالسودان والأقطار الآسيوية ولولبيا
والرابع لعهد الهكسوس وتأسيس الامبراطورية ، والخامس وهو الذى صدر
أخيراً فى السيادة العالمية والتوحيد ويبحث فى علاقات مصر مع ممالك آسيا
وسيادة مصر عليها وأول عقيدة للتوحيد بالله . والمؤلف لم يعتمد عند تناوله
لموضوعات كتابه على ما ذُوق فى مختلف اللغات الأوربية من مؤلفات بل أحاط
بماثر الوثائق القديمة التى تمت الى الكتاب بصلة واستغل النتائج العلمية
التي وصل اليها من أعمال الحفر التى قام بها فى الجيزة والتي نشر منها حتى اليوم
تسعة مجلدات ضمنها المجلودات التى بذلها والنتائج التى انتهى اليها .

(ومصر القديمة) ليس من هذا النوع الذى تعودنا قراءته من كتب
التاريخ (فصر القديمة) يعرض لنا تاريخ شعب لآثار ملوك وحروب ، تاريخ
شعب بكل معانى كلمة شعب ، فالمؤلف يحدثننا عن الأسرة المالكة كما يعرض
للموظفين والحياة الاجتماعية الشعبية ثم ينتقل الى الادارة والقضاء والحياة
الاقتصادية وطرق التعليم وأنواع المدارس . ولا يكتفى بهذا القدر ، بل يعرض
للدين والشعور الدينى عند قدماء المصريين فيصور لنا فى أسلوب واضح الدين
المصرى القديم وأثره فى نفوس معتنقيه ، فتحسن هنا أمام شعب يؤمن بالله ويعتقد
فى البعث والحساب والجزاء .

ولا يقف المؤلف عند وصف الحياة المصرية الادارية أو الاجتماعية
أو الدينية بل كأنى به يريد أن يحسم هذا الشعب الفرعوني العريق وتلك
الحضارة المصرية القديمة التى رُضعت منها سائر الحضارات القديمة فى هذا
الشرق الأدنى وأرسلت فى ضجى التاريخ أشعتها الى بلاد اليونان وغيرها ،
فخرج على فن المعاد وأخذ يتحدث عن اليث المصرى والمدينة المصرية وإذا
ما انتهى من وصف الحياة المدنية وفرغ انقل الى جيش مصر الباسل ، فحدثنا
عن التجنيد والجيش وقائمه الأعلى وجندى الميدان وألقاب الشرف فى الجيش

والضباط . فالكتاب كما هو ليس كتاباً تاريخياً فقط بل عبارة عن تاريخ
لثقافة الانسانية في هذا الصنع من العالم وفي فترة من فترات التاريخ ، ولعل
هذا النحو الذي راعاه المؤلف في الجمع بين التاريخ والثقافة هو ما يجعله صالحاً
للعلم وللصلم .

لكن ليس معنى هذا أن سفرأ ضخماً كالتي نحن بصدهه يخلو من بعض
الملاحظات والملاحظات التي قد يكون مصدرها السهو أو اختلاف الرأي ، فمثلاً
يذكر حضرة المؤلف في ص ٣٥٤ في صدد الحديث عن الآراميين والاسرائيليين :
« وقد كان يطلق على هذه القبائل المقيمة : اسم — خيرى — وكذلك كانوا
يسمون — ساجاز — أو جاز — » .

والواقع أن — ساجاز — هو الترجمة السومارية للفظ خيرى وليس إسماً
ثانياً لبنى إسرائيل ، ومعنى هذا اللفظ في السومارية صياد أو لص .

وجاء في ص ٣٤٧ : أن الاسرائيليين قد تدفقوا على الأراضي الجبلية
في فلسطين (إفرام) في القرن الرابع عشر إذ تدل الآثار على أنهم في عهد —
مرنتاح — بن — رمسيس الثاني — كانوا قد استوطنوا هذه البقاع فعلاً
فذكر لفظ (إفرام) بين قوسين بعد فلسطين يفهم منه أنه مرادف للفظ
فلسطين والواقع غير هذا إفرام سبط من أسباط بني إسرائيل ويقصد من ذكره
في المصادر القديمة عند الحديث عن — مرنتاح — أن قبيلة إفرام هي التي
كانت قد نزحت في ذلك الوقت الى فلسطين ، فلفظ إفرام يعود الى الاسرائيليين
لا الى فلسطين .

أما ملأه بعد ذلك خاصة بلغة الاسرائيليين الأصلية والقول : ولا يعد
اذن أن الاسرائيليين كانوا فيما سبق في الوقت نفسه يتكلمون لهجة آرامية
أيضاً وأن اللغة العبرية قد انتقلت الى الكنعانيين لأنهم كانوا يقيمون معهم .
فيحتاج الى شيء من التنقيح وذلك لأننا نعلم علم اليقين أن العبريين قبل نزوحهم
الى فلسطين كانوا يتكلمون لهجة آرامية ^(١) . وظلت هذه اللغة القومية

(١) راجع سفر التكوين ص ٣١ و ٢٠ و ٢٤ وسفر التثنية ص ٢٦ و ٥ .

ملازمة لهم فترة من الزمن ثم اختلطوا في فلسطين بالكنعانيين وكانوا يتكلمون لغة سامية أخرى ألا وهي الكنعانية فأخذ العبريون عن الكنعانيين فيها أخذوا اللغة الكنعانية أيضاً لكنهم أنروا فيها بدورهم باعتبارهم يتكلمون أصلاً لهجة آرامية وهكذا نشأت في فلسطين وبين العبريين لغة أخرى هي خليط من الكنعانية والآرامية وبعض العناصر الأجنبية الأخرى وهذه هي اللغة العبرية، فلفة العبريين اذن نشأت في فلسطين وبين العبريين ولم تنتقل إلى الكنعانيين



الدين والعلم (*)

ألفه بالتركية المشير أحمد عزت باشا

كان الأجدد بالمؤلف أن يطلق على كتابه (الاسلام والعلم) وذلك لأنه قصر كتابه تقريباً على الاسلام وما يؤيده ، والمؤلف مؤمن شديد الايمان مطلع واسع الاطلاع وهو يرى لا الى مكاشفة الاتحاد بحسب بل الى توطيد أواصر المودة والأخاء بين شعوب الدولة العثمانية مهما اختلفت الملل وتعددت الأجناس أيضاً ، كما حرص المؤلف على الدعاية للجامعة الاسلامية .

وقد أفرد الباب الأول للعقائد فحدث عن الايمان بالله وعقيدة اليونان في الخالق وطرق المعرفة والخلقة ورأى لا يبالس في المسبب الأول ثم تحدث عن اثبات الوجود واعتراض الماديين وظهور ذوى الأرواح في الكواكب وعقيدة الحكماء في الله وآراء الماديين فيه كما بحث نظريات الاتحاديين ، ونظرية الاتوم وبعد أن يعرض للماديين عندنا وبعض آراء الفيلسوف لينتز ينتقل الى مسألة الزمان والقضاء وفلسفة وحدة الوجود والملائكة والرسل وسيرة النبي محمد عليه السلام والاعتراض على النبوة المحمدية والخوارق للعادة والكتب

(*) نقله الى العربية المؤلف وحمة طاهر مدرس اللغة التركية بكلية الآداب وراجعه الدكتور عبد الوهاب حزام بك وزير مصر القوض بالملكة المصرية السودية ومصطفى الشافى الأستاذ المساعد بكلية الآداب وطبع على نفقة حضرة صاحب المقام الرابع عبدالعزيز عزت باشا بالقاهرة عام ١٩٤٨ ع عدد الصفحات ٢٦٨

ورأى شاعر المسانيد الخالد جوته في محمد وتزول القرآن واليوم الآخر والجزاء
الأخروي ورأى المفكرين في التناسخ والقدر . . الخ .

أما الباب الثاني وقد تحدث فيه عن الواجبات والأعمال فذكر شيئاً
عن فوائد الصلاة والصوم والحج والزكاة وعناية الدين الاسلامي بقرينة
الأخلاق كما عقد فصلاً خاصاً في مقارنة الاسلام بسائر الأديان .

وأفرد الباب الثالث للجواب عن الاعتراضات المنكورة فاستطرد وماتب
العلاء وتحدث عن أوامير الخواص ومعجزة الأنبياء ورأيه في المعراج
والأحاديث النبوية والشروح والخواص . وبعد أن انتهى من الاستطراء
انتقل الى الاعتراضات الموجهة على القرآن وتحدث عن آراء علماء الغرب
في كتاب الله ثم أخذ يبدد بعض فضائل القرآن والمجتمع الاسلامي كما عاد
وأفرد فصلاً خاصاً لخص فيه آراءه في العقيدة والایمان ووجوب التمسك
بشعائر الاسلام .

أما الفصل الرابع وهو الأخير فقد عقده المؤلف للاختلافات المذهبية
كما ختم كتابه ببعض التعليقات الهامة .

والكتاب بطلع القارئ العربي على مدى تغفل العقيدة الاسلامية في غير
العرب والأثر الذي يتركه هذا الدين في نفوس معتقيه ولاشك في أن ترجمته
الى العربية حسنة أخرى من حمزة طاهر مدرس اللغة التركية بكلية الآداب
تضاف الى حسناته السابقة فقد قدم للمكتبة العربية ١٩٤٢ كتاب تاريخ الحضارة
الاسلامية للعلامة الروسي فلاديمير بارتولد مترجماً عن التركية كما يغذي قراء
الثقافة بكثير من الابحاث الاسلامية التركية التي كرس لها حياته ويصدها
في جامعة فواد الأول .

مؤلفه حسين علي

تم طبع هذه الترجمة في عهد حضرة صاحب الجلالة
الملك "فاروق الأول" بمطبعة جامعة مؤاد الأول
في ٢٢ من ربيع الثاني سنة ١٣٦٨
محمد زكي خليل
مدير مطبعة جامعة مؤاد الأول

خطبة جامعہ کواڈاٹوری ۲۹۴-۱۹۴۸-۵۶۰

1745 and 1746 he confesses his ignorance. The romantic biographer on the other hand would have devoted pages to it.

For unless one has that fidelity to fact, that insistence upon individuality, and the arrangement of the whole in a form which gives the completeness of a work of art, it is impossible to achieve the object of biography which is the rescue of a personality from what George Herbert called 'the jaws of time'.

lacks this disinterested appreciation of a personality. For Lytton Strachey his Victorians are too often the occasion for expressing his venomous depreciation of an age against whose standards and values he had reacted, whereas for Boswell Johnson was the expression of Johnson.

Present day biography has become very largely the preserve of the novelist manque. An early novel by Emil Ludwig was interesting because it showed precisely that lack of constructive power which explained perhaps why he had turned to biography where the main outlines were supplied and all that was left was to fill in the details. It is one of the characteristic errors of romantic biography that the biographer, not content with simple exposition and discriminating selection, should attribute to himself the same degree of omniscience concerning the thoughts and feelings of his characters as the novelist.

Everyone is familiar with the sort of biography which speculates on the early development of Shakespeare 'that it was doubtless while wandering through the green shades of Arden that the boy gathered the impressions which were to achieve expression in *As You Like It*, etc.', or an analysis of his emotions on first visiting London which has no warrant except in the imagination of the biographer playing on descriptions of London at the time when Shakespeare was supposed to have arrived there. It is speculation of this kind which gives much of modern biography its spurious reputation for vividness. Actually it is part of the romantic fallacy that literature should be the unrestrained expression of the writer's personality, and many biographies have been marred by the intrusion of the writer's own inferior creative urge. Boswell's *Life of Johnson* is classical because Boswell's own appearances in the biography help to express new facets in Johnson's own personality. Where Boswell is uncertain about Johnson's movements as for example during

college passed before the window. Necessity for Atheism, etc. etc. read the Rev. John Walker and surprised offended indignant he went into the shop and said with authority—Mr. Slatter, what does this mean?—Indeed sir, indeed, we know nothing about it, we have not read the book.—Necessity for Atheism; the title should have told you.—Certainly sir now that we have had our attention drawn to the title—Now that your attention has been drawn to the title you will have the goodness to take these copies from your window, carry them into the kitchen. and burn them in your stove.

All Maurois has done is to dramatise the passage from Dowden and to embellish it by attributing to the unfortunate Walker a sinister and inquisitorial appearance. Meanwhile the real point of the incident which is that Shelley seized the opportunity of the booksellers' absence to expose the book for sale is ignored. The confusion between New College and a mediocre college is probably due to ignorance. The method however is one that has become almost essential for a successful biography even though it is little more than rather slip shod paraphrase.

The same is true of Emil Ludwig although he follows Sir Sidney Lee's advice and only writes about superior persons such as Bismarck, Napoleon, Goethe, Lincoln and Christ. His method is quite simply as a reviewer put it, to quote extensively from the writings of his subject and then explain at length what is already clear. Add a liberal dose of flashlights on history and a good deal of cosmic speculation and one has the ingredients of a Ludwig biography.

The reason for the success of such lives lies in the immense popular interest which they evoked. But in all the mass of lives psycho analytic, lives rehabilitatory, lives revelatory, produced during the last twenty-five years there are few which conform to the criteria set up by Johnson himself and Boswell.

The greatness of Boswell's biography lies in the fact that he was occupied with Johnson the man. The modern biographer

expressed it through the medium of biography. It has its validity as far as Strachey the literary artist is concerned but unfortunately his imitators have taken up his method and applied his idiosyncrasies of treatment without the same finesse. If Strachey created formulae his imitators like Guedalla pursued them with all the zeal of a conference on disarmament and with about the same degree of finality. As Robert Graves wrote about the artist.

He found a formula for drawing comic rabbits
That formula for drawing comic rabbits paid,
And now that artist cannot change the tragic habits
That formula for drawing comic rabbits made.

One of these is Andre Maurois. His first biography was one of Shelley. He called it *Ariel*; a Romance thus exculpating himself from the inevitable accusations of inaccuracy. In fact it is a paraphrase of a life of Shelley written many years ago by Dowden. One of his plagiarisms is instructive. It is well known that Shelley was sent down from Oxford for publishing a pamphlet on the Necessity for Atheism. Here is Dowden's account.

The Necessity of Atheism was advertised as for sale and actually was on sale in Oxford, at least for twenty minutes. Without informing Slater and Munday Shelley strewed the shop windows and counter of their house with copies of the pamphlet and instructed their shopman to sell them as fast as he could at 6d each.

The Rev. John Walker, a fellow of New College, having dropped in was struck by the singular title, looked into the pamphlet and immediately desired to see one or both of the principals. What was this poison they were vending? If they had any sense of propriety or prudence they would instantly destroy all the copies on which they could lay hands. The booksellers, surprised and alarmed, made haste to comply with the sensible advice, and at the fire of a back kitchen while the Rev. John Walker looked on as chief inquisitor an auto da fe of unshriven heretics took place.

Here on the other hand is Maurois.

The Necessity for Atheism had only been exposed for twenty minutes when the Rev. John Walker, a man with a sinister and inquisitorial countenance, the officious don of a mediocre Oxford

an old man disgraced, shattered, alone on Highgate Hill, stuffing a dead fowl with snow'. This picture is calculated to impress one with the mental ruin of a great genius while the dead fowl suggests a maniac fantasy. Aubrey's account, however, from which this picture is drawn leaves a very different impression,

the cause of Bacon's death was trying an experiment. As he was taking the air in a coach with Dr. Withsome, a Scotchman and physician to the king towards Highgate snow lay on the ground and it came into his thoughts why flesh might not be preserved in snow as in salt. They were resolved they might try the experiment presently so they alighted and went into a poor woman's house at the bottom of Highgate Hill bought a hen stuffed the body with snow and my lord did help to do it himself. The snow so chilled him that he could not return to his lodging but went to the Earl of Arundel's house at Highgate where they put him in a damp bed.

Strachey's account gives one an image of senile decrepitude rather than an exceptionally vigorous and questing spirit working out its way even in disgrace. The psychological inference drawn by Strachey is completely unfounded and is made by one who is concerned not so much with the truth as with the effectiveness of a peroration on the vanity of human wishes, and who needs for it some such image of desolate disgrace as that quoted to contrast with Bacon's brilliance in his prime. This is very well in a novel but it has no place in biography.

It is here that Strachey's influence has been most baneful. The habit of invoking the license of fiction when the facts prove untractable is typical of a great deal of modern biography. Not that the imaginative treatment of the facts is not desirable. It is the chief contribution of the 20th century to the art of biography. But it is a question of selecting the significant facts not of distorting them or remoulding them to the heart's desire. Unfortunately it happens all too frequently that the would-be biographer allows a belated creative impulse of his own to intrude and distort the historical reality of the character he is supposed to be analysing. Lytton Strachey had a highly personal attitude towards life and

material the biographer gives way to the political philosopher and Victoria recedes into the realm of legend in spite of all Strachey's efforts to make her real. This is the nemesis of most attempts to revitalise those personages who have lived so continuously in their great taskmaster's eye the public that their own individuality becomes inextricably confounded with the fiction they themselves have created or acquiesced in, and with which they become irrevocably identified.

Her deathbed leads Strachey into one of his rare excursions into emotional evocation.

She herself as she lay blind and silent seemed to those who watched her to be divested of all thinking, to have glided already unawares into oblivion. Yet perhaps in the secret chambers of consciousness she had her thoughts too . . .

There follows the by now famous passage in which Strachey evokes the visions of the fading mind, and as exhibiting the Addisonian tradition in English prose in decay it has found its niche in the Oxford Book of English prose. But it is more difficult to understand its purpose in a biography. Dying women probably do dream but what they dream about is best known to themselves and any other sequence of images could have been mustered which would have been equally conclusive or inconclusive. In short here biography and fiction are being confused to the prejudice of both.

In Elizabeth and Essex this confusion becomes more marked. The tragic affair of the Essex conspiracy is treated as a problem in the conflict of temperaments, and in dealing with it Strachey uses a kind of historico-psycho-analytical method. But as a detached treatment of the problem or even as a re-interpretation of the facts it is extremely untrustworthy. In this coil of political intrigue, senile passion and youthful ambition Sir Francis Bacon played a prominent though shifty part. Strachey draws a brilliant portrait of his capacity for understanding others and deceiving himself, which perhaps says Strachey 'he may at last have realised

In the case of Florence Nightingale it was not so simple. The idea of the lady with the lamp needed to be corrected by the revelation of the other side of her character, the restless energy, impatience of restraint her, power of invective, but here the result is rather the creation of a new legend rather than the laying of an old one.

Strachey reacted violently against the Victorian synthesis but his reaction was a subtler one than mere unreasoning condemnation. He found the Victorians had one thing in common—an energy of purpose which strikes him as demonic in its intensity. But this simply harks back to the Elizabethan idea of every man being driven by one predominant humour, and the result is not so much a portrait but a caricature. Strachey says in his foreword '*je n'impose rien, je ne propose rien, j'expose*'. But in effect what we have is not the presentation but the satiric distortion of the four selected specimens. To admit them as biography would be as doubtful as to admit Dryden's avowedly satirical portrait of Shaftesbury in *Absalom and Achitophel*. In fact the latter comes nearer the truth than Strachey. In addition by exposing his own temperamental inability to sympathise with convictions, he makes himself incapable of understanding a period which held by them even to its own subsequent despite.

Strachey seems to have felt he had done the age scant justice because in his *Life of Queen Victoria* he sets out to give a sympathetic picture of the queen. He has compressed the story of sixty years into three hundred pages. If the work fails as biography it is not so much due to a misconception of the character of Victoria, as because the material proved too unwieldy. Strachey had first of all to disinter the reality from the accumulated weight of adulation of her later years, and then present it as a credible human figure. He himself confesses that the Victoria of the later part of the reign escapes him and so he is obliged to pad out the story with disquisitions on her relationship with parliament and the constitution. The early years of the reign are charmingly described. But later under the weight of

contrast deliberately blackens the character of Manning, making him the diabolical pendant to Newman, who is the sacrificial lamb racked by his own super-subtle conscience. To anyone who has read the pitiless dialectic of Newman this is a complete perversion of the truth. Newman dissected and destroyed Kingsley's position so mercilessly that even Dean Inge considers his reply un-Christian. In addition Strachey attributes the meanest motives to Manning in describing his conversion, though he is puzzled to find very much evidence on which to base his innuendo. Manning himself said that he became a Catholic because he was afraid that if he stayed in the Church of England his soul would be in danger of hell fire. Strachey cannot understand this any more than he can understand why the study of the early fathers should have sown the seeds of doubt in Newman's mind, so he insinuates that Manning went over because he had been assured of preferment, though there is no evidence that the Pope had ever heard of Manning before his conversion. Nor is Manning's own account so transparently hypocritical that we need reject it in favour of a purely mercenary one. People do change their beliefs and the fact that Manning was as conspicuous a success in the Catholic Church as Newman was a failure is no reason for stigmatising the motives of the former.

One of Strachey's chief and most serious limitations as a biographer is a total inability to understand the driving force of a passionate conviction. It appears notably in his treatment of Gordon. 'Gordon was a man who believed profoundly in the literal truth of the Bible, and who was in the habit of consulting it for guidance in any difficulty. There was however a story (how flimsy has been shown by G. M. Allen in his book on Gordon and the Sudan) that Gordon supplemented his biblical researches with recourse to the brandy bottle. Strachey seizes on the brandy—Brandy and Bible—and there we have the key to Gordon's character.

character of Lady Hester. But we hear no more of it until the death bed of Lady Hester lying there 'inexplicable, grand, preposterous with her nose in the air'.

This is very definitely a trick—to start off with a striking image and then drop it till the end when it is 'Come back Peter or come back Paul' and the curtain falls. Actually Lady Hester's nose plays no part in her life as described by Strachey. We finish the essay knowing that she has a nose but its relevance escapes us. In short Strachey invents a formula but does not apply it.

In Eminent Victorians this trick is applied more consistently. Strachey chose for his ironical analysis Arnold, the famous headmaster of Rugby, Cardinal Manning Florence Nightingale and General Gordon. To their portrayal he brought an epigrammatic verve of diction and an unrivalled capacity for innuendo which unfortunately never brought him near to a real understanding of these characters.

If ever a character was slobbered over it was that of Arnold in the life written by the devoted pupil who afterwards became Dean Stanley. A corrective was badly needed and this was what Strachey tried to supply. He noticed in Arnold's portraits that he had an expression of puzzled perplexity and immediately perplexity becomes the key to Arnold's character. We are shown a man perpetually and perplexedly searching for something—is it the prefectorial system or the key to the fall of the Roman Empire or the secret of life itself? But we come no nearer to understanding Arnold.

In the case of Manning Strachey, impressed by the contrast between the fortunes of Newman and Manning after they had gone over to Rome, goes much further in misrepresentation. Newman was the finer intellect of the two but he was regarded with suspicion at the Vatican until Kingsley's foolish attack gave him the chance to vindicate both himself and the Church which had received him so coldly. Mr. Strachey impressed by the

The result was that the rewriting of history which the war involved led to a re-assessment of the values which had governed the previous century and inevitably of the people who were held to have embodied them in their lives and achievements.

The new approach was exemplified in the work of Lytton Strachey whose subtle denigration of some of the great figures of the Victorian age set the pattern for the flood of debunking which followed. Strachey was a very careful and conscientious literary artist who produced little in comparison with more popular writers like Emil Ludwig and Andre Maurois, but whose books have been very influential and may almost be said to have given a new direction to biography. His work is therefore worth analysing in order to see how far his books satisfy the conception of biography as laid down by Johnson and if they fail in doing so, how.

Strachey's first essays in biography dealt with figures from the age of Victoria and his attitude towards this age is one which, for good or ill, influences fundamentally his standpoint as a biographer. When Strachey began writing there was a general feeling of resentment against the Victorians and which therefore was favourable to debunking and denigration. In pillorying the Victorians Strachey developed a method of his own.

It appears in embryo in one of his earlier essays in biography. The subject is Lady Hester Stanhope. It begins

The Pitt nose has had a curious history. The tremendous beak of old Lord Chatham was succeeded by the bleak upward pointing nose of William Pitt the younger. With Lady Hester Stanhope came the final stage. The nose, still with an upward tilt in it had lost its masculinity—Lady Hester's was a nose of wild ambitions, of pride grown fantastical, a nose that scorned the earth shooting off one fancies towards some eternally eccentric heaven. It was a nose in fact altogether in the air.

One might confidently expect to hear more about a nose which fills the whole of the opening paragraph and which is obviously intended like that of Cyrano to bear a symbolic relation to the

of the popular imagination, and the querulous vain old man, revealed by the letters and journals. Froude seized the opportunity of enlightening the public and in spite of attempts to show that he maliciously distorted the facts, his picture still remains the most vivid ever drawn of Carlyle and his wife. In his refusal to be blinded by the popular cult of deference to the illustrious dead he joins hands with Boswell in his angry retort to the charge made by the author of a popular Scottish itinerary of unduly parading Johnson's weaknesses. Says Boswell.

This is the common cant against faithful biography. Does the worthy gentleman mean that I who was taught discrimination by Johnson, should have omitted his frailties and in short bedaubed him as the worthy gentleman has bedaubed Scotland? and Froude might well have said the same.

The second shock to this studied avoidance of a veracity which upset the complacency of the age came with the publication of Gosse's *Father and Son* in 1907. This book is in a sense a product of the same environment as that which prompted Samuel Butler to write the *Way of All Flesh*. But whereas the latter is an indictment of the tyranny of the Victorian conception of the family, Gosse's account of his relations with his father is a sympathetic analysis of the gradual emancipation of the personality of the son from the religious authoritarianism of the father.

Nevertheless there was no striking change in either method or approach among the biographies that appeared during the early years of the 20th century. Most people still held with Sir Sidney Les that biography must be commemorative, cater for the serious minded and deal with superior persons.

But between 1911 and 1921 a marked change appeared in the popular attitude. The study of psychology made it possible to apply the methods of psycho-analysis to biography. Then the war of 1914-18 increased interest in the the personal side of history and by destroying far more reputations or illusions than created induced a salutary scepticism incompatible with the blind hero worship of Victorian days.

Life of Milton, or Spedding's life of Bacon are from their literary point of view as lifeless as they are authoritative. Aubrey's scanty notes are worth more from the biographical point of view than the whole of Spedding's monumental analysis of the Life and Works of Bacon. But biography in the Johnsonian sense was eclipsed by hagiography. It might be said to have started with Dean Stanley's apotheosis of Arnold the famous headmaster of Rugby, but for its continuance Victoria herself was largely responsible. She commissioned Sir Theodor Martin to write the life of Albert the Good and he finished it after a labour of fourteen years in five massive volumes. This set the fashion for a number of such lives in the compilation of which widows like Lady Burton committed emotional suttee on the funeral pyres of their deified husbands. In the same way sons sought to put the reputation of their fathers beyond the reach of criticism by posterity, like Hallam Tennyson in the life of his father. No criticism either direct or implied, no mention of any unworthy characteristic was allowed to mar the dignified record of the activities of the consecrated dead, whose reputation was further guarded from any irreverent intrusion by the law itself.

The 18th century was sufficiently sure of itself to be able on the whole to side with Johnson when he said 'that it was more important that the truth be told than that individuals should not be made uneasy, and that the issue of any controversy was better left to public discussion than to the law'.

Froude was one of the few writers of the late Victorian age who realised this. As a young man he had been a follower of Newman and had actually undertaken to write a Life of St. Neot for Newman's series of Lives of the Saints. But his first enthusiasm cooled off as the exploits of St. Neot strained his credulity till he finished the life—This is all, and indeed rather more than all, that is known of the blessed St. Neot.

On finding himself Carlyle's literary executor he could not but be struck with the difference between the Carlyle of the books, the rugged prophet of an impending doom, the sage of the Chelsea

In his conversations with Boswell Johnson is continually insisting on the necessity for veracity—that if a man wishes to write a panegyric he must keep vices out of sight, but if he wishes to write a life he must show it as it really was.

‘The art of a biographer’ he says elsewhere ‘is to pass over those performances and incidents which produce vulgar greyness, to lead the thoughts into domestic privacies and to display the minute details of daily life’.

Boswell followed these precepts conscientiously. The life is more than a mere chronological arrangement of the 270 odd days which Boswell spent with Johnson. Every detail of Johnson's behaviour is noted down. There is his habit of collecting stray bits of orange peel in his pockets though what did with them is as great a mystery as the song the syrens sang, his care on entering a house that it should be with the right foot first, and his habit of blowing out his lungs like a whale.

‘In the Flemish picture I give of my friend’ says Boswell a propos of a morning spent with Johnson in damming up a small stream with sticks. ‘I mark the most minute particulars’. More than that, Boswell took an almost Proustian delight in chronicling Johnson's reactions to people and in such set pieces as the lunch where Johnson was inveigled into meeting his her abhorrence Jack Wilkes one senses in Boswell's account the glow of the creative artist.

Lockhart's Life of Scott is in its different way also a model of the sympathetic veracity which is sufficiently sure of Scott's greatness as a man to be able to chronicle his faults without trying to palliate them. Both Boswell and Lockhart showed how it was possible to combine the narrative life illustrated by extracts from diaries, letters and personal observation, with an essential veracity unaffected by current considerations of political and social morality, and both refused to abrogate in a paroxysm of hero worship either their independence of judgement or respect for the truth.

This candour ceased to be a feature of biography as written during the latter part of the 19th century. Lives such as Masson's

His painstaking accuracy in matters of detail is shown in his description of Dr. William Harvey the physician who

was of the lowest stature round faced olivaster complexion or wainscot little eye round black full of spirit. His hair was black as a raven but quite white twenty years before his death.

The raw material of biography is here in abundance but the painstaking artistry which might have moulded this haphazard but preternaturally acute observation was never given the opportunity to display itself. Nevertheless Aubrey left a quarry which all subsequent English biographers have used. As he said in one of his letters to Wood

‘I here lay down the truth and as near as I can and that religiously as a penitent to his confessor nothing but the truth the naked and plain truth which is here exposed so bare that the very pudenda are not covered. So that after your perusal I must desire you to make a castration and to sow on some figleaves . . . these arcana are not fit to let fly abroad till about thirty years hence for the author and persons should first like medlars be rotten.

Now it is the supreme merit of Boswell that he combines this eye for the apparently irrelevant but in reality significant detail with the conscientious arrangement of his material in a form which is conclusive. It is difficult to assess his own indebtedness to Johnson in this respect but he certainly could not have found a better mentor. Johnson in his *Lives of the Poets* wrote some of the best short biographies in English characterised by the same vividness of detail that we find in Boswell himself as for example in his description of the poet Thomson accompanying the players in his own tragedy of *Agamemnon* with audible recitation of the piece until a friendly hint frightened him into silence. His criticism of Sprat’s *Life of Cowley* sums up his own conception of biography.

His zeal of friendship or ambition of eloquence has produced a funeral oration rather than a history, he has given a character and not the life of Cowley for he writes with so little detail that nothing is known, but all is shown confused and enlarged through the mist of panegyric.

the vindication of a policy by invoking the shade of its sponsor like a life of Wolsey written during the war of 1914-18 : or *ad maiorem Dei gloriam* like the lives of the saints :

But however laudable the motive no life of a man written with some ulterior end of this kind can be considered as a biography in the true sense of the word. The life of a man is something unique standing by itself. The best of men are but men at the best, and the true biographer never forgets this. His life should be based on fact, sparing of generalisation and limiting the part of the biographer to the elucidation and interpretation of the facts as far as they are known. He will leave out nothing that may serve this purpose since his business is the presentation of the man himself.

In the 17th century a country gentleman called John Aubrey was commissioned by Anthony Wood to collect material for his *Athenae Oxonienses*. These notices together with many more, for Aubrey in his enthusiasm went outside the bounds of his commission, still exist in manuscript and were published in 1818 under the title *Brief Lives*. They provide us with many of the most vivid details we have of the people of his time.

We learn for example of Thomas Hobbes that

when he was used with the doors shut fast so that nobody could hear him he would sing aloud (not that he had a very good voice) but for his health's sake believing it did his lungs good and would prolong his life
of Ben Jonson that

he wore a coat like a watchman's slit under both armpits. He would many times exceed in drink-Canary wine his beloved liquor: then he would tumble home to bed and when he was thoroughly perspired there to study.

It is from Aubrey that we learn Milton 'pronounced the letter R very hard a sure sign of a satirical wit', that Francis Bacon had an eye like a viper and so delicate a sense of smell that none of his servants durst appear before him except in boots of Spanish leather, that Sir Walter Raleigh's weakness was 'that he was damnable proud', and that he spoke broad Devonshire to his dying day.

SOME TENDENCIES IN MODERN BIOGRAPHY

BY

M. B. DAVIES

The Victorian age was as united on the subject of biography, it was according to Professor Dobree on the subject of port :

Lives of great men all remind us
We must make our lives sublime
And, departing, leave behind us
Footprints on the sands of time.

This verse of Longfellow's expresses the spirit in which most biographies of the last century were conceived and written. When in 1882 and 1884 Froude published his life of Carlyle, and revealed to the world in Carlyle and his wife two people who sometimes grated on each other's nerves to the point of hysteria, he was attacked as a traitor, a Judas and a ghoul. Yet all he had done was to show that the company of a man of genius who is dirty in his habits and surly in his demeanour may become as irritating as that of his books is stimulating. Froude's life was so complete a break from the Victorian attitude to the dead that with it modern biography may be said to begin. Nevertheless Froude was only conforming to the practice of the two biographers whose work is cited as the pattern which all should follow.

Both Boswell's Life of his friend Samuel Johnson and Lockhart's Life of Sir Walter Scott are usually held to be the supreme examples of the art of biography, in English and it is worth while examining the reasons for their supremacy.

Lives may be written for many reasons—an urge to combat the tendencies of one age by choosing an exemplar from another like Carlyle's evocations of Abbot Samson or Frederick the Great ;

citizen of the morning act become in the evening an outrageous
-quire of dames? One can hardly explain it all as even comedy-
comment on the habits or morals of middle-aged Athenians.
And even if it is natural dramatic fun that the lecherous host
should be perpetually driving away intruders from his table and
should take pleasure in assuming casual disguises leading to no
further fun, still there is no fun in his dressing up some quite
solemn member of the household in her or his ordinary party
clothes and making a formal exhibition of the business. What
support can there be for any theory of comedy-origins which
would have us suppose that a series of such constants was built
up naturally by free accretion in the service of Comus, most
fastidious of gods?

their human representatives. But it is natural for human marriage-customs to be reflected in the marriages of the gods (Nilsson, *Griech. Feste Rel. Bedeutung mit Ausschluss der Artischen*, p. 453); and as the serious and mystical side of the performance fell into oblivion, and its entertainment value became the main thing, the human characteristics of the marriage would tend to be emphasised, and additional features of contemporary weddings, absent perhaps from the earlier mystical rite, would be introduced. Even while the Hero and his Bride were still recognised as divine they may have been burlesqued by an intentional admixture of purely human characteristics and misfortunes. We know that Heracles, apparently the bridegroom in some of the rites, was a traditional subject of burlesque.

Either of the two hypotheses is therefore arguable; both are purely speculative. There is no positive evidence by which the question can be settled, and personal judgements of the probability of either explanation are likely to vary. The above discussion is intended only as a tentative airing of the problem.

CONCLUSION

If our review of history of Attic Comedy and of its various parts, scenes and characters makes out the Athenian dramatists as absurdly conservative, it must be remembered that comedians have always been so and that the conservatism of the Athenian comedians was not wholly unconnected with the policy of their Archon's Office. In testing theory in these matters it is naturally pointless to call for evidence attesting the existence of what we called the proto-play and wedding-play. If such evidence existed in any obvious shape there would be no problem of comedy-origins. A useful question to ask and answer will be: In what sphere of human activity do we find united all the curious medley of constants discernible in Aristophanic and other contemporary comedy? why, in fact, must there be a fight and a wrangle to be followed by slander set to music? And why must the serious

(c) The characters (Bride and Bridegroom, and probably others) were nameless. At least it is evident that their proper names and titles must have ceased to be felt to be of any importance before the varied characters of Attic Comedy were possible, and a stage in which they were nameless seems a reasonable conjecture.

It was also, we presume, performed in the month of Gamelion, to which it and its more serious and important cousins elsewhere probably gave the name. At what stage in the development from this to Aristophanic comedy it was introduced into Athens (for we presume at least that it was not indigenous in the city) we cannot be sure.

It may be objected to our first alternative (that of a purely secular origin) that historically Comedy was part of the cult of Dionysus, and that it is *a priori* probable that it had a sacred character from the beginning. This would be in accordance with all that we know of early Greek and other civilisations; and moreover, while there are plenty of examples of religious or magico-religious performances becoming little more than entertainments, it would be hard to find any instances of the contrary development, of purely secular entertainments becoming religious ceremonies. It may also be thought that a chorus in animal or semi-animal disguise (if this was an original feature) is more appropriate to a divine than a human wedding; if, for instance, the Bridegroom were Dionysus, we should expect his half-chorus at least to be Satyrs or Sileni; (but see the section on "Chorus Disguise" in Part II). On the other hand the theory of secular origin would account simply and naturally for the fact that it is clearly, in the main, the features of an ordinary human wedding, that were represented in the proto-play.

This last point is perhaps the main objection to the theory of a sacred origin. A row with the prospective father-in-law and his hall-porter and the other adventures of the hero-bridegroom may be thought to have no place in a marriage of the gods or of

civic ceremonies, elsewhere country folk's amusements, or leaving no trace except in myth. With the evolution of religious ideas the original purpose was generally forgotten. We should here take into account the probable effects of the migrations, conquests and mixtures of population which we know occurred in Greece in the dark centuries following the collapse of the Mycenaean civilisation. One likely result would be that, while hard kernels of ritual might survive, the ideas of the people concerning them would change rapidly under the influence of alien cultures; the original purpose of many rites would be unknown to part of the population, and easily forgotten by the rest. Another likely result would be that rites once common to the whole population became automatically the property of one section only. As tribes broke up and populations mingled, tribal initiation would become the initiation of a select body, and mysteries of the classical type would come into existence. In other instances rites performed by a subject population of peasants or helots would degenerate into little more than traditional and seasonal entertainments watched with amused tolerance by the lords of the soil, whose own cult was of Olympian deities in expensive peristyle temples.

We may suppose that somewhere (perhaps in a Dorian country) a sacred marriage rite developed in the last direction; that is, took on the nature of an entertainment. Perhaps it was the rite of a conquered population, and so not taken very seriously by the ruling class; or perhaps it was a rustic survival despised and misunderstood by the sophisticated townsfolk. We think it must have had three special features:—

(a) The elements of fun-making, horse-play and licensed obscenity (in themselves probably very ancient) had prevailed over the more serious elements.

(b) The features of an ordinary contemporary human wedding were fairly accurately reproduced.

Evidence of a form of sacred marriage in some (unspecified) mysteries comes from Firmicus Mat. (*de Ev. Pr. Relig.*, p. 38c) :

"neque verbum solum sed etiam ritus nuptialis sacris mysticis intercurrisse indicio est sollemnis gratulatio qua mystae recens initiatos sponсарum nomine consalutabant, χαίρε νόμπε, χαίρε νότον φῶς"; and Epiphanius used the phrases νομῶνα and πνευματικὸν γάμον of the mysteries. (That the initiates themselves went through the form of the marriage is probably a late development and extension of earlier ceremonies in which only king or priest, queen or priestess, was married to the god, being themselves gods or representatives of gods.) Of the mysteries at Eleusis Asterius (*Encom. Mart.* p. 113B) states that the Hierophant and the Priestess descended into the dark along together, with the suggestion that sexual intercourse followed; while Psellus (*Quaenam sunt Graecorum Opiniones de Daemonibus*, 3) writes rather vaguely of divine marriages celebrated there. These last witnesses may perhaps be dismissed as untrustworthy, hostile and nasty-minded theologians; their evidence, moreover, refers to a late period, and cannot without qualification be taken as proving anything about the mysteries at the early period which alone concerns us. But all the evidence taken together seems to make it certain that sacred marriage, in various forms, existed in many parts of Greece, and it was doubtless, in some of its forms, of great antiquity. Many parallels are also to be found in other lands. We may mention the representation of "Corn-spirits" by persons called the Bride and Bridgroom in Central Europe (Frazer, *Golden Bough. Spirits of Corn and the Wild*, Vol. I, p. 163).

There is therefore enough evidence to make the following at least a plausible suggestion, if no more.

The ritual enactment or representation of a marriage (as distinct from ordinary human marriages), of which the original purpose was the encouragement of fertility in crops and herds, was common in ancient Greece. Such ceremonies developed in different ways in different places, becoming here mysteries, there formal

The alternative theory is that the thing started as a magico-religious rite, the original purpose of which was presumably to encourage the fertility of fields and flocks; not a representation of an ordinary human marriage at all, but a *θεογάμια* or *τερός γάμος*. As such, it may have been either (a) a magical or sacramental representation of a divine marriage between gods or between vaguer figures, such as Corn-spirits, Year-spirits and the Earth; or (b) a ritual marriage of their human counter-parts or embodiments, divine kings and queens, or priests and priestesses. The latter would be more of a real, less of a mimic, marriage than (a). The two conceptions, of course, are not really very different, (a) being a more sophisticated version of the more primitive (b).

The probability of such a theory depends in part on the proof that such divine marriages actually existed in Greece. For this there is a considerable amount of evidence, which at any rate convinced such scholars as Farnell, Frazer and Miss J. E. Harrison that divine-marriage rites were both ancient and widespread in Greece, and which is to be found in Farnell's "Cults of the Greek States" and in "The Golden Bough" (see particularly "The Magic Art and Evolution of Kings", Vol. II, pp. 136-141). It is unnecessary, and would be impossible in the space of such an article as this, to give all the evidence *in extenso*, but a general account of its nature is essential to the argument, and a few quotations will be useful. Farnell quotes authorities for theogamia at Nyse and other places; the gods involved being (possibly) Pluto and Kore, Zeus and Hera, Dionysus and, apparently, Heracles. But we have few pertinent details of the actual ceremonies, and in many cases only passing hints and allusions. But no less an authority than the author of the Ath. Pol. (who, if not Aristotle himself, is equally reliable in such a contemporary matter) states (Ch. III, 5) concerning the wife of the Archon Basileus;

.. ἔτι καὶ νῦν γὰρ τῆς τοῦ βασιλέως γυναικὸς ἡ σύμμεξις ἐνταῦθα (*i.e.* in the Boukoleion) γίνεται τῷ Διόνυσῳ καὶ ὁ γάμος.

that the Athenians imported comedy from Megara or some other Dorian state, the verdict must be "non-proven".

THE ORIGINAL PURPOSE OF THE WEDDING-PLAY

Though the theory of the wedding proto-play must stand or fall by the strength of the internal evidence, and is so far independent of any conjecture about the original purpose of that play, our discussion would be incomplete without some consideration of what that original purpose may have been. Two possible theories of its origin present themselves:— (a) that it was a purely secular entertainment, and (b) that it was a magico-religious rite. These two possibilities will be considered in turn.

It may be suggested that some band of professional singers, who were wont to be hired to perform at the weddings of the rich and noble, may have taken to giving displays of their wedding-songs when there was no wedding, either as an advertisement, to attract orders for their services, or merely to entertain the people. To make the show more complete, and to provide pegs on which to hang their various hymeneal songs in their proper contexts, they reproduced all the scenes of a complete wedding-day; thus creating the wedding proto-play, which thereafter had its own development, such as we have sketched. Within the limits of a purely secular origin there are other, though perhaps less likely possibilities; children playing at weddings in the market-place may have developed their game till it turned into a kind of "private theatricals" got up for the joint amusement of players and audience; or given the pre-existing idea of a comic dramatic performance, a bride-winning and wedding may have been chosen as a subject fit to provide the required mixture of song, dance, ribaldry and slap-stick farce, and been so successful that it was often repeated and became traditional. With a little thought and ingenuity a number of other possibilities could doubtless be suggested. Needless to say there is no evidence for any of them; the point is that it would be rash to rule out the secular explanation as impossible.

The evidence concerning early Doric performances of a comic nature has been collected and discussed by Pickard-Cambridge ("Dithyramb, Tragedy and Comedy"), and need not be detailed here. It appears that there may have been at Megara something that might be called Comedy, that mimes or simple farces existed in other Dorian states, and that in Sicily Epicharmus was writing plays, classed as comedies, some fifty years before Aristophanes began to write. But our knowledge of the entertainments is very slight. Such as it is, however, it must be admitted that it gives no support whatever to the wedding-play theory of the origin of Attic Comedy. This absence of support, though unfortunate, does not really weaken the argument for that theory; for that is based almost entirely on internal evidence from Aristophanes' plays. The truth may be, as the evidence seems to suggest, that the Dorian comedy of which we have this very imperfect knowledge had no connection with weddings. This would not entail a similar conclusion about Attic comedy: for the two types may have been independent inventions of different origins. None the less it remains a possibility that Attic Comedy was derived from some Dorian wedding-play of which we know nothing, and which, in its Dorian homeland, never attained literary status. It is also possible that a better acquaintance with the plays of, say, Epicharmus would show them to be more closely related to Attic comedy than now appears.

The case for supposing some Dorian derivation for Attic comedy rests then on the tradition, for what it is worth, and on the fact that, in seeking wedding parallels for the features of Attic comedy, we often found them in Dorian countries rather than in Attica or Ionia. The existence of some sort of Dorian comedy before the official organisation of comedy at Athens might be adduced on either side of the argument. While making the Dorian origin of Attic comedy seem more probable, it may have been the sole cause of the ancient tradition of such an origin, which would deprive us of one of the main props of the supposition. Thus, while there are definite grounds for the suspicion

To these we can probably add the Porter, various characters expelled or accepted as guests in the banquet scene, in non-speaking parts, some boys. To represent these certainly two, and most probably three speaking actors were required. If, for instance, the actor who took the groomsmen's part had also to personate the hero's opponents, the porter and the bride's father, the groomsmen's part must have been very small indeed, and his apparent *raison d'être*, to be the backer of the would-be bridegroom in his struggle for the bride, would be gone, since he would have to disappear before his friend met with any opposition.

The questions which Aristotle could not answer ("Who introduced masks or prologues or numbers of actors and all other such things, is not known": *Poetics*, Ch. V) were suggested by the known history of Tragedy, but have no real pertinence to the problem of Comedy, since it seems that masks, several actors, and in fact all the outward forms of Comedy, were there from the beginning, being (except possibly for the masks) inherent in a representation of a wedding-day.

It follows that as a form of true drama Comedy was older than tragedy; and the influence of the former is therefore likely to have had some share in the development of dialogue, plural actors and dramatic movement in the latter, revolutionary though such an opinion may be.

THE PLACE OF COMEDY'S ORIGIN

We have stated that the proto-play of Attic Comedy need not necessarily have been itself of Attic origin. Indeed there was evidently a tradition that Comedy was imported from some Dorian country. Aristotle (*Poetics*, Ch. 3) records that Dorians made the claim, supporting it not only by reference to certain poets but also by an unconvincing etymology of the word "comedy". That the supporting evidence was weak does not mean, necessarily, that there was not a genuine and perhaps true tradition behind the claim.

Other Features.

Boys on the stage, religious rites, torches, guests, gifts, and a banquet were clearly not out of place in the proto-play. No marriage was properly celebrated without them. Their appearance in Aristophanic Comedy might at any time be due to the natural needs or the action. But to the critic such needs are not always obvious. Rather it seems that the action could, and it would, proceed very comfortably along a road much less narrowly hymeneal.

THE NUMBER OF CHARACTERS AND ACTORS

It is a remarkable fact that, while we have in the case of Tragedy, a clear tradition of the first introduction of an actor (by Thespis), and of the increasing of the number of actors (by Aeschylus and Sophocles), we have no such tradition about Comedy. Nor had the Athenians of the fourth century B.C. : for Aristotle expressly states (*Poetica*, ch. V) that such details, remembered in the case of Tragedy, had been forgotten in the case of Comedy. This he attributes to Comedy's early lack of reputé and importance, and to the fact that its recognition and organisation by the state was later than that of Tragedy. While this may be a part of the true explanation, the ignorance of the Athenians on the subject certainly suggests that the existence of numerous characters and of two or more actors to represent them was much older in Comedy than in Tragedy. We know (or at least we are told) that Tragedy developed from a purely choric performance, without actors. But if our theory of its origin is true, Comedy must always have had actors. The ancestral wedding-play, as reconstructed in the earlier parts of this article, implies the representation of at least the following characters:—

- (a) The Bridegroom.
- (b) The Bride ; who, however, probably did not speak.
- (c) The Groomsman.
- (d) The Bride's Father.

real archaic wedding copied by the proto-play. The representation of evil spirits by masked mummers, and their triumphant expulsion, would not be out of keeping with early wedding ceremonial, and would perhaps be still more natural in a stage representation of a wedding; and the exclusion scenes of Aristophanes may be derived from the ritual expulsion of such corporeal devils, or merely from the expulsion of ordinary humans who either (as foreigners, or for some other reason) had no right to attend the wedding or had forfeited their right by speaking unpropitious words.

Showering (Kataxigmate).

Aristophanes states that the showering was a common enough feature in the plays of his popularity-hunting rivals. It is found in two of his own pieces; in *Peace*, when the hero's bride is brought home, and in *Plutus*, when Wealth is brought to the hero's after treatment at Aesculapius' temple. But in either case the showering occurs off stage. However it occurs precisely at the point where first it would be looked for if it reproduced archaic and contemporary marriage-showering; that is, at the point where the bride first enters her new home. There is little doubt that the proto-play had this feature.

The Appeal for Victory.

In four of Aristophanes plays the last line written is a victory-cry anticipatory, and to all appearance a formula. Since elsewhere Aristophanes appeals openly and covertly to the judges for victory in the dramatic contest, this victory-cry seems to be no more than another form of such appeal. If so, it owes nothing to the proto-play. It has ousted the hymeneal hymn which in wedding and proto-play must have concluded the action always, but which in Aristophanes occurs only where (in *Peace* and the *Birds*) a true stage marriage is celebrated. Yet for all that this victory-cry may turn out to be a formula deriving from marriage ritual. The idea of victory was important in the coronation-rite, and therefore may be excepted in the closely related marriage-rite (see Hocart's "*Kingship*", *passim*).

Exclusion of undesirables at the Banquet.

At an archaic Greek wedding-feast the chief unwelcome guests were evil spirits. Out of doors these nuisances were dealt with (as mentioned above in discussing the mutations of the Parabasis) by such devices as shouting and braying on horns and trumpets; within doors and around the house purificatory or apotropaic measures taken by custom included beating the bounds, circumambulation and lustration. It was suggested that the abusive language found in the Parabasis of Comedy were in substance taken over from the proto-play's komos-procession engaged in the duty of protecting the bridal pair; and that comedy refined on the proto-play's practice to the extent at least of exorcising citizens in place of spirits. In Aristophanic comedy there were two distinct and separated scenes of exorcism, the Parabasis and the Exclusion-scene. But it is not certain that these two existed in the proto-play, which may well have had only a single such scene—a continuous exorcism beginning as the procession took the road and ending as it reached the bride's new home. There is indeed some evidence for the suggestion that Comedy split up the proto-play's single scene of exorcism into two, avoiding repetition by a variation of treatment brilliantly conceived and executed, that in fact the exclusion scene was derived from the Parabasis exorcism. For in two Aristophanic plays (*Peace* and *the Birds*), where the hero is actually married off, there is found a parabasis of abuse sandwiched between two scenes of exclusion. Exorcism, if moved from procession to house and from orchestra to stage, offered the dramatist an opportunity of following up his parabasis-attacks upon unwanted institutions and men. The technique could be, and must be, wholly changed; no wit and sophistries appealing to the intellect, but blows and cries engaging pleasurably the eyes and ears of many good men who liked their laughter hearty.

On the other hand the opposite view is also possible, that the physical expulsion of undesirables before or during the banquet was an actual element of the proto-play, and even perhaps of some

The Alter-ego.

This companion of the hero, once as groomsmen an inevitable minor figure in the proto-play, is still usefully employed in the first division of some Aristophanic plays. There seems no obvious artistic reason why he should not be used in the third division, as, exceptionally, Mnesilochus is used in the *Thesmophoriazuseae*. But the proto-play can well have had no need of his services beyond the Parabasis. Here then we have perhaps another instance of comedy's doing for no good dramatic reason what its matrimonial ancestor could not choose but do. True, Xanthias and Euelpides have some lines in the third division. But the latter is a brief Messenger and Prologue-speaker to the new plot; the former someone to camouflage the hero's temporary rôle of Messenger to the audience. Of the others, Amphitheus and Lampito are dismissed as soon as possible; and Cairo's ubiquity hardly counts, for it leads forward to middle Comedy, not back to the proto-play.

The earliest alter-ego was a person of a social standing equal to that of the hero ... a Theseus to his principal's Peirithous in the venture for Persephone. The Aristophanic slave-companion must be held to have developed out of the social equal.

Undressing and Exchange of Clothes.

Not uncommonly in wedding-customs the bride changes all her clothes on coming to her new home—perhaps in that symbolising the change of life from maid to matron or from clan to clan. If Aristophanic practice in this matter derives from the proto-play (as is suggested by the fact that it is in the third division that it is usually exemplified), Comedy here made pretty free with tradition. In the most spectacular examples of undressing, where the actor is deprived of his clothes, the patient is not even remotely connected with the object of venture (ex-bride). Certainly the bride of the proto-play passed into two characters for Comedy; she may have passed into three.

The phallic scene and Actor.

In the proto-play the retirement of the bride and bridegroom to the marriage-bed, whether in or out of public view, provided a popular climactic scene. With the passing of the bride omission of the scene was, as the *Clouds* shows, possible, but was suicidal. To take the bride's part some other woman had to be found. There was available the exhibited person (ex-bride) of course. And twice Aristophanes does use the exhibited person as the female participant in his phallic scene. But to set up a rule in the matter might be highly inconvenient; Demos, for example, could not then be exhibited. The proto-play's bride therefore split into two essential characters of Comedy, namely, the exhibited person and the female participant in the phallic scene. Tradition was preserved at a price. Rarely can Aristophanes contrive a phallic scene carrying along the action. Too often this *ad hoc* female is seen to be introduced for the sake of the scene, and the scene for its own sake rather than the plot's.

It is to be noticed that in the two Aristophanic plays (*Lysistrata* and the *Ecclesiazusae*) where the hero is a woman, this woman-hero does not function in the phallic scene. She could only take the female part; whereas according to precedent the hero could only take the male part. The woman-hero was therefore excluded from the phallic scene. In Aristophanes it is still usually the male hero who is the male participant.

The phallic scene tends to retain its time-honoured place at the end of the third division. If two such scenes are given (as in the *Acharnians*) one of them occurs in the *Exodos*. Not one occurs in the first division, unless the *Progne* scene in the *Birds* is rated as phallic.

Whether the Aristophanic phallic scene is less or more reticent than the corresponding scene in the proto-play, it is not easy to say. For ancient Greece there is not perhaps much good direct evidence of that primitive wedding fashion by which a semi-public consummation of marriage is expected, and publicity given to it in the interests of the families concerned.

The Exhibition.

In a fourth century Attic marriage the act of bride-unveiling appears to have been performed at the bride's house, while the wedding-feast there was in progress and shortly before she set out for her new home. In *Peace* the exhibition of spectacle takes place at the bridegroom's house soon after the bride's homecoming. The small difference can be reasonably accounted for by more than one line of argument, and is insignificant in comparison with the broad similarity. In the proto-play this exhibition scene explained itself. In Aristophanes it appears as an isolated episode troublesome to introduce into the play, and introduced only because it was conventionally indispensable. In most of the plays there is no bride to be exhibited. Thrice Aristophanes makes shift with the abstraction, *Peace*, which easily lends itself to personification in female form. But often no such convenient abstraction, intimately connected with the plot, offers itself; and with the only female part in the old proto-play submerged, Aristophanes is reduced to the exhibition of a male figure. He can carry it off, more or less, when a young Phidippides is available. *Ploutos* and *Demos*, however, must spoil the effect of their fine new clothes, unless something is done to improve the spectacle's congruities. Something indeed is done. The old and unlovely persons undergo rejuvenation. *Ploutos* visits the doctor. *Demos* is cooked up again by the smart new steward, who has to explain to the audience that the new and radiant figure before them is *Demos*.

As has been said, the exhibited person either is or represents the object of venture gained by the hero. The hero, even when a woman, is not exhibited. Thus the rule, derived from the proto-play, that there should be an exhibition of a person, who either is or represents the object of venture, and cannot be the hero, survived in Aristophanes, and throws light on the mind and method of the Attic improvers.

the two cases of avowed wedding (*Peace* and *the Birds*) there is no trace of an opponent other than the father-in-law, the owner of *Peace* (*Harvest*) and *Basileia*—who is necessarily *Zeus* by the date of the plays. In the *Acharnians*, the *Knights*, *Lysistrata* and *Plutus*, where we have as opponents *Lamachus*, *Paphlagon-Cleon*, *Probulos* and *Poverty*, each of the opponents already by dramatic datum is in possession of the object for which the hero ventures. Their relationship to *Peace*, *Demos*, *Peace* and *Wealth* is that of owner. The hero is not so much competing with them for an advantage open to both sides, as he is trying to get from them that which they enjoy already or of which they have the disposing.

Perhaps such a line of argument may be thought to make out *Aristophanes* as almost consciously preserving wedding-conventions in plays careless of the wedding itself. But is not opportunism always at some time certain to produce the appearance of design?

The Object of Venture.

Aristophanes' object of venture deserves to be rated as a *dramatis persona* because care is taken to personify it in a spectacular form. So regular and obvious is this practice, that the inference is justified that what the hero gained in the first division at the risk of his skin was, until pretty close to *Aristophanes'* day, always a person and never a thing. In the proto-play this gain was a bride. As such it survives in *Peace* and *the Birds*; in the one almost inevitably by the nature of the plot, in the other unexpectedly and thanks to a by-no-means inevitable twist given to the plot as originally deployed. In the rest of the extant *Aristophanic* comedies the bride's one-time place in the proto-play is attested by the shifts to which the dramatist is put to supply her absence, and by two constant motives. These two motives are the *Exhibition* and the *Phallic Scene*.

We have no means of knowing how far the rather complicated structure of the Parabasis, with kommation, anapaests, pnigoi, followed by a symmetrical arrangement of ode, epirrhema, antode and antepirrhema, represented old marriage custom. It can hardly be doubted that Aristophanes followed, in the main, a traditional scheme in his parabases, but that scheme may well have been elaborated during the history of Comedy, though equally well go back, in part at least, to some archaic wedding custom.

The Hero and his opponent.

It may be supposed that the proto-play's hero was a young rather than an old man. As young people are not inexhaustible sources of fun, once the marriage-motif became obscured the lusty bridegroom declined into the man-in-the-street, the elderly rustic, a demagogue, Euripides. Though no doubt a sympathetic quality in a hero-bridegroom, youth ceased to be desirable in a hero caught up in the complications of a plot of wider interest. It limited the dramatists' freedom of invention, forcing them to substitute sentiment for salt or to introduce an extra actor. But they wanted economy, and not sentiment.

In the proto-play the hero's opponent was the father-in-law, alias the bald-head and old-man-cudgelling-his-neighbour derided by Aristophanes. Originally he would cudgel the hero, and the hero would do as much by him. Always antipathetic as being opposed to the bridegroom-hero, this bald-head easily developed into Cleon, Lamachus, Proboulos—people with sharper character and more exploitable and various vices than the stock dotard could supply. Thus, though ancient Greek stories of wedding-contests mention, sometimes, rival competitor-suitors, the hero's opponent in Comedy developed out of his battle-opponent, and not out of his rival in competition for the bride. There is good evidence for this view. The opponent's call on the active services of a chorus or half-chorus (an element alien to the circumstances of a competition) is otherwise not to be accounted for. Further, in

else there was no wedding. The Agon of the Old Comedy descends without substantial change from the final moments of archaic bride-resistance. And if it be objected that no one archaic Greek wedding can have had in it the two forms of bride-resistance (battle and ordeal), and that therefore the proto-play cannot have shown both together, we may answer that we need accept neither the premise nor the deduction. An accumulation of inconsistent elements is not only possible but usual in ritual; and even if it were not, the inconsistency in the wedding-play could surely have been caused by the influence of temporal changes, or local differences, in wedding customs.

The Parabasis.

The name may be significant for Comedy's history. Its meaning is disputed; it has been thought to mean "digression", or to refer to the "coming forward" of the Chorus to address the audience, or to their passing across the orchestra. But it may not be a theatrical term at all; it could well mean the "passing across" of the bride from her father's to her husband's home. This is not however a point on which it is safe to lay any stress.

In wedding processions shouting and abusive language and the use and abuse of musical instruments were in order; possibly, it is thought, because they deterred evil spirits and protected the bridal pair. The proto-play passed these things on to Aristophanes' parabasis; where they survived, with little change of direction, or intention, harnessed to the task of deterring another generation of evil spirits—rival playwrights and fellow-citizens disliked by the dramatist and his backers. But in the Parabasis-procession of the proto-play the bridal pair must have taken a prominent, if silent, part. They were left out of it when the object of venture ceased to be a bride and the hero to be a bridegroom and leader of a half-chorus; and the stage claimed both half-chorus leaders from an orchestra thriving on their good riddance.

marriage-play the Chorus was made up of the groom's friends and the bride's people, led by the bridegroom and the bride's father respectively; and so was spilt into two halves, which could be hostile enough in the battle and Agon, but were united in the important Parabasis, as in the *Acharnians* and *Lysistrata*. Consistently in Aristophanes it is the Chorus which bears the brunt of the fighting, sometimes to the neglect of a more obviously appropriate faction-champion available (e.g. Lamachus in the *Acharnian's* first division). On the other hand the original leaders of the two halves of the proto-play's Chorus tended to disappear from leadership. Why should a hero not obviously a would-be bridegroom be escorted as a bridegroom? Why should one-half of the Chorus have to support the hero, if this did not suit the plot? Thus, it seems, the hero came to lose the support of a numerous retinue; he fought his battle in Comedy largely alone. And why should his natural adversary be a bride's father? If the former bride's father could be converted into a useful non-choral stage character and his function of hero's adversary be adequately discharged by someone else, why should not that someone else be a chorus-leader, anonymous, but the typical ex-hypothesi adversary?

Further, it does not seem that in the proto-play the hero's Agon was a purely physical contest or ordeal. On the contrary, there must have been in the proto-play an ordeal which was largely verbal and non-physical; and the evidence shows that the physical contest (siege-battle) preceded the verbal Agon. If words should naturally lead to blows, and a verbal struggle deciding a physical is thought strange, what are we to think of the strange Attic dramatists who could choose, deliberately and without compulsion, to represent the issue of their key-situations turning on the weaker point of mere words? The inference is that the dramatists followed the series Porter-scene—Siege-battle—Agon because that sequence had been given them by the wedding-pageant and the proto-play. In a wedding the physical battle had to be, and always was, resolved into words. To strife succeeded concord,

waist-coat and trousers Aristophanes proposed a one-piece garment. He had the power to give comedy its ultimate artistic form through a combination of arts never subsequently to be assembled in the theatrical service of intelligent hilarity. But he had not the power to change the tastes of his customers. The Athenians discouraged Aristophanes, and he gave up trying to save their *Pambasis* for them in the only possible way to guarantee its permanence; that was, by working it integrally into the play.

The final outcome, of course, was the complete elimination not only of the *Pambasis* but of the whole chorus, except as providing musical interludes. In the dramatically much more nearly perfect New Comedy the plot carried all before it, sweeping away all vestiges of the original structure. Some may think that the baby was emptied out with the bath-water.

We assume then that the proto-play had the three 'acts' which were still substantially preserved in Aristophanes:— (1) At the bride's house; (2) On the road to the groom's house; (3) At the groom's house. Of the canonical scenes and episodes the fittest have survived to Aristophanes in a recognisable form. Old associations alone excuse the presence of some of these in a play in which they are disruptively incongruous elements. It may be useful to discuss briefly the genealogy and history of various scenes, characters and episodes, taking them one by one.

INDIVIDUAL SCENES AND CHARACTERS

Porter-scene, siege-battle and Agon.

Though in Aristophanes the 'porter-scene' may be set at a house other than that at which the battle is set, originally in marriage and in the proto-play it led up directly to the battle. There was a virtue in the original sequence for a marriage-play: whereas a comedy was free to consult its own convenience in shifting or even omitting a traditional scene. The siege-battle did not cease to be the chorus' fat. We assume that in the

form—a curious but typical instance of ritual or artistic conservatism. But with the elimination of marriage as the principal subject the emphasis tended to be shifted to the first section, to be concentrated in the 'siege' and 'battle' scenes and the Agon. At least it was inevitable that such plot as there was should be worked out in these scenes, and receive its solution before the Parabasis. For it was here that the Hero (ex-Bridegroom) met with difficulties, and finally overcame them (originally, winning the bride). Comedy found itself no longer a continuity. Instead it had become automatically broken into two distinct parts, separated by a now static Parabasis; into a morning (in which a plot was unfolded and solved) and an evening (of enjoyment) not linked together by their afternoon. Except accidentally, the Parabasis could form no integral part of the action of a non-marriage-play without undergoing a radical transformation. And in point of fact it became divorced from the plot of its play; though Aristophanes attempted to resist the divorce.

Thus it is possible to explain how the play received by Aristophanes from his immediate predecessors had involved itself in an apparently purposeless tripartite structure and a prematurely solved problem. The marriage-play or pageant was transformed into true drama first by improving the Agon and the associated scenes: which was done in the normal course of continual effort to improve individual scenes. And it did not cease to be improvement of individual scenes merely because one individual improvement had turned the coherent pageant into chaotic drama. So long as conservative leaders of comedians could so improve they hesitated to attempt drastic structural reforms involving an interference with, or the abolition of, popular episodes and sequences of action. But the time came when accumulated modifications of ancient fashions no longer suited; came, it seems, with Aristophanes. If the Agon, as verbal rather than physical combat, made possible the more refined and abstract plot, that plot needed all the more its freedom of pervasive development over all the play. In place of the tripartite structure of cost,

playwrights familiar with Homer. But the limits would soon be reached. Further development and greater novelty could only be achieved by substituting some other 'object of venture' for the bride. Some daring innovator did this. And it is obvious that at that time it must have been felt that it was not really necessary to represent a marriage; the entertainment, not the marriage, was the thing. Once this step was taken the way was open to the introduction of abstract principles or policies as the 'object of venture', though it seems that there generally remained some person personifying the principle, and sometimes, as in 'Peace', the bride may have been kept. We must suppose that the advantages of this greater freedom led to its general adoption, until it was forgotten that this form of drama once represented a marriage and nothing else. It is possible that this process was helped by the transference, just at this stage of development, of the comic performances from one locality to another—from abroad to Attica, or from the country to the City. What was a violent innovation in its place of origin would be accepted as normal in the new home, and the earlier forms would not there be known.

STRUCTURE

The proto-play in its earlier form, still ostensibly the representation of a marriage-day, fell naturally into the tripartite structure, with Agon preceding Parabasis, which was followed by the Banquet. As long as marriage was the thing, or a large fraction of the thing, the Exodus, and not the Agon, properly received the climactic honour. The proto-play was a continuous movement through three scenes in correct sequence, leading logically to the climax at the end. It was thus comfortable enough within the limits of its narrow artistic ambition.

This tripartite structure was handed on to early Comedy. The actors or dramatists, though altering the whole theme of the representation, did not feel at liberty to tamper with its general

GREEK COMEDY'S ANCESTRY:

Part III

BY

D. L. DREW and D. S. CRAWFORD

In the following discussion of various points connected with the development of Attic Comedy the truth of the "wedding-day" theory, argued in Parts I and II (in the Dec. 1947 and May 1948 issues of this Bulletin) is presumed. That is not to say that we regard the theory as proved beyond dispute, but only that we intend to treat it as a scientist treats an unverified working hypothesis, and to consider what difficulties must be faced, what further presumptions must be made, and what conclusions must be drawn, if it be true.

LOSS OF THE MARRIAGE THEME

How the connection between the comic performances and marriage ceremonies came to be forgotten is the first and most obvious crux of the theory. It must be presumed that first mere entertainment value gained on whatever was the original purpose of the performances. The actors, or the playwrights if such already existed, would then be under a stimulus to introduce variety and novelty into their performances. Apart from the opportunities for slap-stick farce presented by the 'exclusion' scenes in the third division, there were obvious and more truly dramatic possibilities in the 'porter', 'siege', and 'agon' scenes of the first division. Here something could be done within the limits of the true marriage-play by developing the characters of the bridegroom and his opponent or opponents, and inventing new difficulties and ordeals in the bride-winning, and new and amusing ways of overcoming them. In particular the development of the wordy arguments of the 'agon' would be natural to

ومن أتباع السلف المتقدمين . هذا قولنا ، والأمر على ذلك إلى هذا الوقت .
فقال لي : قد ثبت فساد هذا عليك في صدر مناظرتنا ، مما أوردته عليك
في تقديم المفضول على القاضل .

فلما سمعت كلام رجل يباهت البيان ويحول عن الحق ، رأيت الصواب
في الإعراض عن معارضته ، وذلك أني لم أحتج عليه بحجة عقل ، ولا وزن
من قياس ، وإنما قابلته بكتاب الله وأفعال نبيه صلى الله عليه وسلم ، وإجماع
المسلمين ، وجعل يدخل على كثرة الاستفهام وكثرة التكرار ، بلا حجة
حاسمة ولا برهان مبين . فعوذ بالله من الخيرة في الدين ، وإياه أسأل المعونة
والتوفيق . (١) .

(١) Abū'l 'Arab Tamīm, pp. 208-10.

أستوفي حجتي : فإن أذنت لي في الكلام أثبت على ما أريد ، فقال لي : قل ، ولا تبق من حجتك شيئاً .

قلت له : نفس الآية لي شاهد ، ولا تكون الحجة من غيرها ، وذلك أن الله أخبر عن نبيهم أنه قال لهم : « إن الله قد بعث لكم طالوت ملكاً » ، ولم يقل : إني بعثته لكم . فلما جاء الخبر من نبيهم وأضافه إلى الله لا إله إلا الله ، وجب بهذا أن أمر طالوت من فوق إذن نبيهم ، وكذلك كانت الآية . ثم قلت له : وهذه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فانظر منها إلى تقديم المفضل على المفاضل وهو ما لا ينكره أحد . من ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم على جيش عمرو بن العاص ، فكان يقسم الفيء ويأمر وينهى فيطاع ، ويعصى لهم الصلوات ويشاورونه ويستأذنون في جميع شأنهم ونحت يديه في الجيش أبو بكر وعمر ، وهما جميعاً أفضل منه ، لا يشك في ذلك أحد ، وأيضاً أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر على جيش زيد بن حارثة ، فكان يفعل في ذلك وفيمن تحت يديه من المسلمين كفعل عمرو بن العاص فيمن تحت يديه من المسلمين ، ونحت يديه في الجيش ذو الجناحين جعفر بن أبي طالب : وهو أفضل من زيد بن حارثة . فلما ثبت ذلك عندنا وعلم مقام العيان ، جاز للامة تقديم المفضل على المفاضل . فقال لي : نحن لا نقول كقولك : إن للامة أن تجتمع ، فتقدم على نفسها إماماً ؛ وإنما يكون الإمام من اصطفاة الله ورسوله . وأما من لم يقدمه الله على خلقه ، ولم يقدمه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكيف له والتقديم ؟

قلت : أعز الله السيد ! إن الذي اصطفاة الله ورسوله ، لا يبدو إحدى منزلتين . إما أن ينطق به كتاب ناطق ، أو سنة ثابتة عن رسول الله . ولما لم نجد في كتاب الله ، أن الله نصب إماماً وفرض طاعته ، ولا رسوله ، لم يبق إنساناً بعينه فيقول : أيها الناس ! هذا وصي وخليفة من بعدي . وكان يقول صباحاً ومساءً : خلقت فيكم ما إن تمسكنم به لم تضلوا : كتاب ربي وحواري أصحابي ، علمنا الحلال والحرام ، وما نأق وما نذر . كأن من اجتمع المسلمون عليه ، ثابت الأمر ، صحيح الأحكام ، يعمل بكتاب الله وسنة رسوله ، وما لم تجده في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ، فهو مأخوذ من الاجتهاد ،

APPENDIX IV

قال أبو عبيد : هذا مجلس دار بني وبنه ، *he means Abū 'Abbas* : the brother of Abū 'Abdillāh asū-Shī'ī منه فيه . وكأنه في منظره لي ، إنما يظنني عن مذهب غيره . وذلك أن المسألة جرت بيننا وبينه في باب الفاضل والمفضل : لأن من أصل مذهبه ، القول بأنه لا يجوز تقديم المفضل على الفاضل بعد الاتفاق من الخصمين على الفاضل ، فقال لي : أليس قولك إجازة تقديم المفضل على الفاضل ؟ قلت : أعزك الله بوقته ! أنا متبع في ذلك لكتاب الله وسنة نبيه عليه السلام ، وذلك لا يخفى عن ذي لب نظر في كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا يندوها إلى غيرها . قال لي : وأين تجد ذلك في كتاب الله ؟ قال : قلت له : قال الله : « قال لم نبيهم : إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا : فلو أني يكون له الملك علينا ، ونحن أحق بالملك منه ، أقل إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم » (١) .

فقال عند ذلك كالغضب : ليس التهمة كما توهمت . نقلت له : والأمر الذي تم اتوهمه وفيه الحق عندك ، هل إلى ذكره من سبيل ؟ فقال : نعم ! ذكرت خير طالوت ، واحتججت فيه بقول نبيهم وقول أهل الجيش . قلت له : قال الله وقال لم نبيهم : « إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا » فأقصد إلى موضع حجتك هاهنا . ثم قلت : أعز الله الأمير ! لما كان خروج طالوت من فوق إذن نبيهم ، ثبت أن الله قدم المفضل على الفاضل ، إذ كنا لا نشك نحن ومن خالفنا أن نبيهم أفضل من طالوت ، وطالوت هو المفضل ، فقال لي : وهكذا اعتادك ؟ قلت : نعم أيها الأمير ! فقال لجميع من حضره ممن حوّه من أهل المجلس : انهموا شئنا ، ثم أومأ إلى وقال لي : إنما كان خروج طالوت من تحت يدي نبيهم ، لا كما توهمت أنه من فوق إذنه ، لأن نبيهم هو الذي أخبرهم أن طالوت مقدم على الجيش . فلما كان هذا هكذا ، كان الفاضل بعد هو المفضل ، فقد تبين قساد قولك وتناقضه . قلت له : إنني بإذنك

(١) Sūrah 2 : 247.

هم الذين عبدوا الملائكة قال : قلت : نعم ! وزعم هشام أنهم أصل المانية (١). قال : فمن الذين أشركوا ؟ قال : قلت : هم الذين عبدوا الأصنام ، الذين أرسل إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم على بن أبي طالب بآية من سورة « براءة » من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين ، فيحوا في الأرض أربعة أشهر (٢) ، قال : فقال لي : وما كانت تعبد قريش ؟ قلت : الأصنام ، قال لي : وما الأصنام ؟ قلت : الحجارة ، قال لي : والحجارة كانت على التكبر ، لأن تكون الحجارة هي الأصنام . قال : قلت : نعم ! والعزى كانت تعبد ، وهي شجرة ، والشعري كانت تعبد ، وهي نجم . الله يقول : « آمن لا يهدي إلا أن يهدي » ، فكيف تقول : إنها الحجارة والحجارة لا تهدي إذا هديت ، لأنها ليست من ذوات العقل ، فعارضني بعض أهل المجلس ، كالمعين له . فقال : كيف تعقل الحجارة وليست من ذوات النطق ؟ قال : فقلت للمعارض : أمك ! مالك ولدا ؟ ثم قلت : لقد أخبرنا الله أن الجلود تنطق في الآخرة ، وليست من ذوات النطق ، قال : فقال : نسب إليها النطق على الحجاز ، والنطق للأفواه . قال : فقلت : منزل الفرقان يأتي ما ذكرت . قال الله : « اليوم نختم على أفواههم ونكتفلنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون » (٣) . قال أبو عثمان : وأشرت بإصبعي السبابة إلى فمي ، فقلت : ختم الله على أفواههم ، ثم نفي بقوله : وتلقوا الجلود : لم شهدتم علينا ؟ قالوا : أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء . وما الفرق بين جسمك وأجسامنا والحجارة : إلا أنه عقلنا الله فعقلنا ، ولو لم يعقلنا ما عقلنا ؟ وكذلك الحجارة ، إذا شاء أن يعقلها عقلت . هذا الجبل لما عقله الله عقل جلال تجليه وانذك ، قال الله تبارك وتعالى : « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا » (٤) .

(١) The followers of Māni, the prophet of the ancient Persians.

(٢) Sūrah 9 : 1-2.

(٣) Sūrah 36 : 65.

(٤) Sūrah 7 : 143. Abū'l-'Arab Tamīm, pp. 303-7.

أنا الذي تولد، لأنني أنا المحيى؟ وأنت الذي تولد، لأنني إذا وقعتك من المسألة على حدة، لذت أنت إلى مسألة أخرى غير مأسألتني عنه. قال : ثم صحت أن لأحد يكتب ما أقول ويقول : تولى الله شره. قال : فكأنك تقول : إنك أعلم الخلق . قال : قلت : أما بديني نعم ! لأن ديني هو الحق الذي ليس الحق في سواه . قال : أفتحتاج فيه إلى زيادة . قال : قلت لا ! قال في : فأنت إذن أعلم من موسى حين قال للخضر : « هل أتبعك على أن تعلمي مما علمت رشداً » ؟ قال : قلت : فأقول هذا القول فامض على موسى في نبوته ، إذ يزعم أن الله اصطفاه برسالة وبكلامه ونبوته ، وهو يحتاج إلى أن يعلم بعد ذلك شيئاً من دينه . معاذ الله ، إنما كان العلم الذي كان عند الخضر ، علم سفينة كان عرفها ، لعلمه بالملك الذي يأخذ كل سفينة غصبا ، وغلاماً قتله لعلمه بكفره ، وإيمان أبيه ، وجداراً أقامه علماً بالكثرة الذي كان تحته ، وذلك لا يزيد في دين موسى شيئاً^(١) .

قال أبو عثمان : ثم قال لي : فأننا أسألك ، قال : قلت : أورد أبدأ ، وعلى الإصدار بالحق ... قال : قال لي : ما تفسير « الله » ؟ قال : قلت : ذو الإلاهة (لعلمها الألوهية) . قال : وما الإلاهة ؟ قلت : الربوبية . قال : وما الربوبية ؟ قال : قلت : الملك للأشياء . قال ، فقال لي : فقرئت كانت في جاهليتها تعرف الله ؟ قلت : لا ! قال : لا ! قلت : لا ! لأنها كانت تقول : الله ذو الشركاء والآلهة ، فلم تعرفه إذ قالت ذو الشركاء . وإنما يعرف الله من قال : إن الله وحده لا شريك له .

قال : فمن الذين آمنوا ؟ قال : قلت : نحن ومن ترى ، وأوميت إلى أصحابنا ، ومن بين يديه . وقال : ومن الذين هادوا ؟ قال : قلت : هذا من ذلك الذي تقدم ذكره ، صمام بمقدم ، كلمة كانت منهم يأتونها ، وكاتوا بها مسلمين ، يقولون همدنا إليك . قال : فمن النصارى ؟ قال : قلت : المتكلمون في المسيح صلى الله على نبينا محمد وعليه ! قال : فمن الصابئون ؟ قال : قلت : هم الذين عبدو الملائكة ، وزعموا أنهم بنات الله . قال أبو عثمان : وهذا قول أهل العلم . فبدأت بمجوابهم قبل أن أجيبه بكلام المتكلمين . قال أبو عثمان : فقال لي :

(١) The author refers here to Sûrah : 71-82.

حل لهم . والمحصنات من المؤمنات ، والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ^(١) ، دل على الآية الأولى ، أنه إنما أراد بها الخصوص المشتركات غير الكتابيات .

قال أبو عثمان : ثم قال لي : فمن المحصنات ؟ قال : قلت : الغنائم ، فقال : المحصنات المتزوجات . قال : فقلت له : الإحصان في كلام العرب التي تزل بلسانها القرآن ، الإحراز ، فمن أحرز شيئاً فقد أحصنه . فالإحصان إحراز لدم صاحبه وماله ، والعق يحصن المملوك ، لأنه يحرمه من أن يجرى عليه ما يجرى على المملوك ، والتزويج يحصن الفرج من أن يكون له مباحاً ما كان له قبل التزويج ، والغفاف إحصان لأنها أحرزت فرجها بالغفاف . قال أبو عثمان : فقال لي : ما الإحصان عندي إلا النكاح قال : فقلت له : فزل الفرجان يأتي ما ذكرت . قال الله عز وجل : « ومريم ابنت عمران التي أحصنت فرجها ^(٢) » يريد أعفته . قال : أعفته ؟ قال : نعم أعفته ، وقال : « محصنات غير مسالحات » . يقول : غنائم غير زوان . قال : فقد قال في الإمام : « فإذا أحصن فإن أتين بغاشقة فلعين نصف ما على المحصنات من العذاب » . فكيف يقول العذاب على المحصنات وهن عندك قد يكن غنائم ؟ قال : قلت : مما هن يمتدح أسماهن قبل زناهن . قال الله تبارك وتعالى : « ولكم نصف ما ترك أزواجكم » . وقد انفصمت العصمة بالموت ، يريد اللاتي كن أزواجهن ، وهذا كثير . قال أبو عثمان : وذكرت من ذلك ، فعارضني بعض أحداث العراقيين ، فقلت له : أمك يحدث ! قال : فلم ينطق .

قال : فقال لي أبو العباس : فعذاب المحصنات الرجم ، فكيف يعقل نصف الرجم وقد يقتل بواحدة ، وربما لم يقتل بأكثر من ذلك . قال : قلت : هذا مما كنى فيه ، أراد خاصاً دون عام ، أراد نصف ما عليهن من عذاب الجلد دون الرجم . فقال لي : ومن يقول بالجلد مع الرجم ؟ قال : قلت : علي بن أبي طالب رضي الله عنه جلد شراحة مائة ورجه . وقال : جلدتك بكتاب الله ، ورجعتك بسنة رسول الله ، قال : فقال لي : يا شيخ ! أنت تلوذ . قال : فقلت ليس

(١) Sûrah 5 : 5.

(٢) Sûrah 66 : 12.

يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً (١) .
 فتفي عنهم الإتيان بكتاب هو أهدى منهما ، كما قال عز وجل : « قَاتُوا يَسُورَةَ
 مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْتَمَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ - فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا
 وَلَنْ تَفْعَلُوا » (٢) . فبمِثْلِكَ أَنَّهُ إِنَّمَا دَعَاهُمْ عَجَزَهُمْ عَنِ الْإِتْيَانِ بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ .
 قَالَ : فَبَادِرْ إِلَى ابْنِ عَبْدِوَنٍ وَقَالَ لِي : يَا أَبَا عَمَّانَ ! الْحَقُّ بِنَالِنَا - فَهِنَعْنَا ،
 قَالَ لِي بَعْدَ الْخُرُوجِ : خُفْنَا أَنْ يَطْرُدَ الْكَلَامَ فَبَادِرْنَاكَ بِالْقِيَامِ (٣) .

APPENDIX III

« قَالَ أَبُو عَمَّانَ : دَخَلْتُ عَلَيْهِ فَاجْلَسْتُ مَعَهُ فِي مَكَانِهِ - وَهُوَ يَقُولُ لِرَجُلٍ
 مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ : الْمَعْلَمُ يَكُونُ أَعْلَمُ مِنَ الْمَتْلَعِ أَبَدًا - وَالْعِرَاقِيُّ يَقُولُ : نَعَمْ !
 وَأَهْلُ الْمَجْلِسِ لَا يَنْتَقُونَ : قَالَ : قُلْتُ : بَقِيَ شَيْءٌ أَوْ أَتَكَلِّمُ ؟ قَبَادِي وَقَالَ :
 أَلَيْسَ الْمَتْلَعُ يَكُونُ أَبَدًا مَحْتَاجًا إِلَى الْمَعْلَمِ ؟ وَالْعِرَاقِيُّ يَقُولُ : نَعَمْ !

« قَالَ أَبُو عَمَّانَ : وَفَهَيْتُ مَرَادَهُ وَقَصْدَهُ ، وَإِنَّمَا أَرَادَ تَوْكِيدَ الطَّلْعِ عَلَى أَبِي بَكْرٍ
 الصَّدِيقِ ، إِذْ سَأَلَ عَلَيْهِ عَنْ قِرْضِ الْجِدَّةِ : وَذَكَرَ لِي مَعْنَى ذَلِكَ : فَدَرَّتْ وَقَاتُ :
 أَسْمِعْ كَلَامًا يَجِبُ عَلَى اللَّهِ فِيهِ أَلَّا أُسْكِتَ ، فَقَالَ لِي : وَمَا ذَلِكَ ؟ قُلْتُ : الْمَتْلَعُ
 يَكُونُ أَعْلَمُ مِنَ الْمَعْلَمِ وَأَقْفَهُ ، وَيَكُونُ أَفْضَلَ مِنْهُ أَيْضًا ، فَقَالَ لِي : وَمَا ذَلِكَ
 عَلَى ذَلِكَ ؟ قَالَ : قُلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيْثُ يَقُولُ : رَبِّ حَامِلِ
 قَفِّهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَقْفَهُ مِنْهُ ، وَرَبِّ حَامِلِ قَفِّهِ غَيْرَ قَفِّهِ . قَالَ : قُلْتُ : وَأُخْرَى ،
 مَا هُوَ مَعْرُوفٌ بَيْنَ الْخَلِيقَةِ ، أَنَّ الْمَعْلَمَ يَعْنِي الصَّبِيَّانَ ، فَلَا يَزَالُ يَعْنِي حَتَّى يَكْبُرَ
 الصَّبِيُّ ، فَيَحْضِي اللَّهُ الصَّبِيَّ مِنَ الْقَهْمِ بِخَاصِّ الْقُرْآنِ وَعَامِهِ ، وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنْ أَسْبَابِ
 الْعِلْمِ وَوُجُوهِهِ ، مَا لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ مَعْلَمُهُ . قَالَ لِي : أَذْكَرُ مِنْ خَاصِّ الْقُرْآنِ وَعَامِهِ
 شَيْئًا . قُلْتُ : نَعَمْ ! قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : « وَلَا تَنْكُحُوا الْمُشْرَكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ (١) » :
 فَكَانَ ظَاهِرُهَا الْعُمُومُ . فَلَمَّا قَالَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ : « يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَكُمْ
 قُلْ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ : وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ

(١) Sûrah 17 : 88.

(٢) Sûrah 2 : 24.

(٣) Abû'l-'Arab Tamim, pp. 202-3.

(٤) Sûrah 2 : 32.

في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ، ولم يكن بأخيه ، وإنما كان له وزيراً ،
والمؤمنون وزراء رسول الله صلى الله عليه وسلم .

قال : ثم قال لي : أليس عليّ بأفضلهم ؟ قال : قلت له : الحق متفق عليه ،
غير مختلف فيه ، قال لي : نعم ! قال ، قلت له : قد ملكت مدائن كثيرة قبل
مدينتنا هذه وهي أعظم مدينة ، واستفاض الخبر عنك أنك لم تذكره أحداً خالفك
في مذهبك ، على الدخول فيه ، فأسلك بنا مسلك غيرنا (١) .

APPENDIX II

« قال أبو عثمان : ثم دخلت عليه في مجلس ثان ، فأقبل يسأل من حضر
من المدينيين والعراقيين السنة ما هي ؟ فقال بعضهم : السنة (هي) السنة .
وما درى أحد منهم ما يجيب ، قال : ثم حول وجهه إلى وقال : بلغني أنك
تقول بالكتاب والسنة ، ولكن السنة ما هي ؟ قلت له : السنة محصورة في ثلاثة
أوجه ، فقال : وجهها ، قلت : الآثار بما أمر به رسول الله صلى الله عليه
وسلم ، والاتباء بنيه ، والاتباع به في فعله صلى الله عليه وسلم ، قال :
فقال لي : فإذا اختلف عليك فيما قل إليك عنه من الحديث ، قال قلت : أطلب
الدليل على موضع الحق في أحد الأحاديث ، ويكون سبيل في ذلك سبيل
من شهد عنده شهود ، فأختلفوا في شهادتهم ، فقال بعضهم : أعلم ، وقال بعضهم :
لا أعلم . فلا بد من طلب الدليل على موضع الحق في إحدى الشهادات ، فقال
أبو العباس : أناظركم على أني إن وجدت الحق في مذهبكم رجعت إليه ، وإن
وجدتم الحق في مذهبي رجعت إليه ، أليس هذا الإنصاف كما قال الله : « قل
فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى منهما أتبعه إن كنتم صادقين » (٢) .

قال أبو عثمان : قلت : أي الله ما ذكرت ، ولم تدبر ما أراد الله . إنما أراد
التي لأن يأتوا بكتاب هو أهدى منهما ، لا على أنه يمكن أن يأتوا بكتاب
أو بسورة من مثله ، وهو القائل : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن

(١) Abū'l-'Arab Tamīm : Tabai'at 'Ulamā' Ifriqiyya (Algiers 1332/1914),
pp. 192-202.

(٢) Sūrah 28 : 49.

أنه قال : « عمر فنة ، فمن تميز إلى عمر فقد تميز إلى فنة » . فسكت ، فخرکه بعض أصحابه وقال : ألا تسمع ما يقول هذا الشيخ ؟ فقال : صدق ، أو نجو هذا من القول ، سمعنا أنا منه ومن كان يليه .

قال أبو عثمان : ثم عطف فقال : أنتم تغضون علياً بأهل المدينة ، قال أبو عثمان : على مبغض على لمة الله والملائكة والناس أجمعين . وكيف أيفض علياً وقد سمعت سحنون بن سعيد ، وهو إمام أهل المدينة بالمغرب ، يقول : على بن أبي طالب إمامي في ديني ، أهدى هديي ، وأستمد بسترته ، رحمة الله عليه ! فقال لي : بل صلوات الله عليه ، قال : قرعت صوتي وقلت : إن الصلاة في كلام العرب السماء ، وقلت : قال الأعشى :

تقول بنتي وقد قرئت مرثعلاً :

يارب جنب أبي الأوصاب والوجها

عليك مثل الذي صليت فأعظمي

نوماً ، فإن جنب السرء مضطجعا

قال أبو عثمان : ثم قلت : نعم ! صلى الله على علي بن أبي طالب والحسن وأحسين ، وأهل طاعة الله أجمعين من أهل السموات وأهل الأرضين !

قال أبو عثمان : ثم قال لي : أليس عليٌّ مولاك ؟ يقول النبي : « اللهم وال من والاه وعاد من عاداه » : قال ، قلت : هو مولاي بالمعنى الذي أنا به مولاه ، ولا ولاية ، لا ولا عتاقة ، لأن المولى في كلام العرب متصرف : يكون المولى ، ويكون ابن الم ، ويكون للمعتق ، ويكون المنعم عليه . ثم قلت : قال الله حكاية عن زكريا : « وإني خفت للموالى من ورأى » ، يريد العصبية . وقال : « ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا ، وأن الكافرين لا مولى لهم » . يريد أن الله ولي المؤمنين ، وأن الكافرين لا ولي لهم ، وقال في المؤمنين : « بعضهم أولياء بعض » ، فعلى مولى المؤمنين ، لأنه وليهم وهم مواليه بأنهم أوليائه ، فعلى مولى بالمعنى الذي أنا به مولاه .

قال أبو عثمان : ثم قال لي : فالحديث الآخر « أنت من بمنزلة هارون من موسى » . قال : قلت هارون كان حجة في حياة موسى ، وعليٌّ لم يكن حجة

APPENDIX I⁽¹⁾

« قال أبو عثمان سعيد بن سعد : أتاني رسوله ، يعني أبا العباس ، فدخلت عليه في قصر إبراهيم بن أحمد بن الأغلب ، وحوله وجوه أصحابه ، ومعي موسى التتبان ، فسلمت وجلست . وقد كان أتاه قبل ذلك جميع أهل بلدنا ، أعني من أهل العلم ، بشير إرسال . فقلت له : قد كان من كان قبلك في هذا القصر ، وقد علم الله وعلم من حضر من أصحابنا ، أي لم أكن يجيئ للبلوك ، ولا آتي أحدا منهم بشير رسول . فتكلم ثم قال لي : من أين قلت بألياس ؟ قلت : قلته بكتاب الله ، قال : وأين هو في كتاب الله ؟ قلت : قال الله : « يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ، ومن قتله فمك متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم ، يحكم به ذوا عدل منكم ⁽²⁾ » . قال الصيد منصوص ، والذي أمرنا أن نمثله بالنصوص ليس بمنصوص ، فعلنا بذلك أن من دين الله تمثيل ما لم ينص بما نص .

قال أبو عثمان : ثم قال : ومن ذوا عدل ؟ وأومأ إلى أنهم قوم دون قوم . فقلت : هم الذين قال الله فيهم في المراجعة من الطلاق : « وأشهدوا ذوى عدل منكم » . قال أبو عثمان : وأجابه موسى التتبان من فوري بحديث علي في الخبر إذ قال في السكران : إذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى ، فوجب عليه ضرب ثمانين أدنى أن يضرب ثمانين . فقال له : ألم يقل النبي صلى الله عليه وسلم : « حتى أفضلكم » . قال أبو عثمان : فقلت لموسى وهو إلى جنبي : وفي الحديث : « ومعاذ أعلمكم بالحلل والحرام ، وعمر أقواكم في دين الله » ، فكله بذلك ، فغضب وقال : أياكم أقواكم في دين الله من فر بالراية يوم خيبر ؟ فقال له موسى : ماسعنا بهذا ، قال أبو عثمان : فقلت : قال الله : « إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة » . فصر من تحرف لقتال ، أو تحيز إلى فئة . فقال : وأي فئة أكثر من النبي ، وقد كان حاضراً ولم يصحز إليه : فقلت : جاء عنه صلى الله عليه وسلم .

(¹) These four appendices represent the controversy between the Sunna and the Shi'a, as conducted by the Sannite Abū 'Uthmān Sa'īd ibn Muḥammad ibn al-Ḥaddād and the Shi'ite, Abū 'l-'Abbās, the brother of the chief Fāṭimid Imlā, Abū 'Abdillāh ash-Shi'ī.

(²) Sūrah 5 : 95.

This becomes clear from the following passage of great historical importance, which is a quotation by the Fāṭimid jurispudent. Abū Ḥanīfa as-Nu'mān al-Maghribī⁽¹⁾ of the words of the Fāṭimid Caliph. al-Mu'izz :

"إنهم طردوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لا يدفعون ذلك ولا ينكرونه هم ولا من انتصر لهم . فهم أهل اللعنة من الله ومن رسوله . ثم قال : والله إن في أنسابهم لقلالا ، وأسماءا للظن وبجالات . ولكنهم لو نسبوا إلى القرود والخنازير لكانوا أفضل ممن نسبوا إليه : عبد الملك بن مروان ، اللعين بن اللعين ، الطريد بن الطريد . لمن رسول الله جدّه الحكيم ، وفي رسول الله جدّه لأمه معاوية بن مغيرة بن أبي العاص بن أبة ، فأمر عليا صلوات الله عليه ! فضرب عنقه . فهذه أصولهم التي ادّعوها ، وأنسابهم التي انتسبوا إليها . فكفاهم عارا ونزرا وقبحة ."

"They (the Umayyads) had been driven out (of Madina) by the Apostle of God (the blessings and peace of God be upon him!). Their cause had no defence, and neither they nor their supporters can deny it. They are a people who bear the curse of God and His Apostle. Then he said: 'By God! their descent from Umayya may well be questioned, this is a weak point in which to attack them. But if they were descended from monkeys and pigs, it would be better for them than to be descended from him—'Abdu'l-Malik ibn Marwān, the cursed son of the accursed, the exile, son of the exile. The Apostle of God cursed his grandfather, al-Hakam, and the Apostle of God banished his mother's father Mu'awiya ibnu'l-Mughifra ibn Abi'l-'Âs ibn Umayya. [But when he defied his command], he ordered 'Alī (the blessings of God be upon him!) to strike off his head. Such is the origin that they claim, and such is the line from which they are descended. Surely this is sufficient infamy, shame and degradation for them.

(1) Al-Majālis wa'l-Musāyarāt. Ms., vol. ii. fols. 81-2.

true worth of this country, how great is the revenue it yields, and what are its beauties and delights"(1).

"If the Fâtîmids had succeeded", says Dozy,(2) "in gaining a foothold in Andalusia they would undoubtedly have found followers. The idea of the advent of the Mahdî was common to Spain with the rest of the Muslim world."

The Ismâ'îlî doctrines found followers among the lower classes who believed in prophecies proclaiming the return of a Mahdî from the sons of 'Alî who might fill the world with justice. They likewise gained followers among the well-educated class, and especially among free-thinkers and philosophers. philosophy in Spain being held in disrepute and intolerance being much more rife there than in Asia. The theologians of Spain who travelled in the East were obliged to conceal their views and were ready to support a dynasty whose principles accorded with their own. The Fâtîmids were aware of this fact, and sent the philosopher and dâ'î, Ibn Masarra (270-319/883-931), to gain the support of the philosophers and free-thinkers. After his return to Spain he concealed his opinions for fear of persecution, and made a parade of piety and austerity. He attracted many to his lectures, leading them step by step from faith to doubt and from doubt to the adoption of the Ismâ'îlî doctrines. He did not succeed in gaining to his side the religious men, who burnt his books in wrath. But 'Abdu'r-Rahmân III, realising the dangerous consequences of this Ismâ'îlî propaganda, persecuted the Shi'ites in Spain and attempted to check Ismâ'îlî propaganda in North Africa itself; but this, as we have seen, was in vain. The Fâtîmids, who looked upon the Umayyads as unworthy usurpers of the Caliphate, were not ignorant of the Umayyad policy against their followers in North Africa, nor of their attacks on the Fâtîmids from the pulpits.

(1) Ibn Hawqal p. 74.

(2) Hist. des Musul. d'Espagne, vol. iii, p. 17.

Ismā'īlī propaganda had met with success in North Africa and Egypt long before they were conquered by the Fāṭimids. The Dā'ī Abū 'Abdī-llāh found, on his arrival in Ifriqiyya, the Kitāma land already tilled and made into a settlement by his two predecessors, al-Ḥalawānī and Abū Sufyān (*).

The influence of the Fāṭimid missionaries (such as Abū 'Alī and Fayrūz) in the lands of the 'Abbāsid Caliphate was considerable, and the existence of friendly relations between the Carmathians of Hajar and the Fāṭimids during the early days of Fāṭimid rule did much towards gaining adherents in the 'Abbāsid Empire.

Ismā'īlī propaganda, moreover, spread in Spain itself, in spite of the fact that the ruling princes and Caliphs were devout Sunnis, and Ismā'īlī propaganda aimed at undermining the Sunni influence and establishing an Empire in which the Ismā'īlī faith predominated.

The Ismā'īlī missionaries traversed all parts of the Peninsula in the guise of merchants. One of these was the eminent Arab geographer and traveller, Ibn Ḥawqal, who visited Spain in the 4th century A.H. His hatred of the Sunna is well revealed in his description of Spain, which runs as follows:

"That which chiefly astonishes foreigners when they set foot in this Peninsula, is the fact that it still belongs to the sovereign who reigns there; for the inhabitants are spiritless and servile, they are cowards, they are wretched horsemen and are wholly incapable of defending themselves against disciplined troops: and yet our master—on whom be the blessing of God—well knows the

(*) According to Ibnū'l-Achīr, vol. viii, p. 11, and Maqrīzī (Iti'āz, p. 37), the two missionaries had been sent by Abū 'Abdī-llāh Ja'far ibn Muḥammad as-Sūdiq, who said to them: "You will settle in marshy land (the Kitāma country). You will till it, dress it, and make it ready till the owner of the seeds comes and finds it prepared for the sowing of the seeds". The interval between their entry and that of Abū 'Abdī-llāh was a period of 143 years (145-288/762-901).

Ibn 'Adhârf⁽¹⁾ relates that the Mahdî sent a message to Sa'îd ibn Sâlih, Prince of Nikûr, asking him to adhere to the Ismâ'îlî faith and acknowledge his imamate; he concluded his message with these lines of a poem:

فَإِنْ تَسْتَقِيمُوا أَسْتَقِمَ لِصَلَاحِكُمْ وَإِنْ تَعْدِلُوا عَنِ أَقْلِكُمْ عَدَلَا
وَأَطِئُوا بَيْتِي قَاهِرًا لِسُيُوفِكُمْ وَأَدْخِلْهَا عَفْوَاً وَأَمْلُؤْهَا عَدَلَا

If you deal straight, I also will deal straight for your benefit; if you abandon my cause, that will justify me in killing you. I will raise my sword to overcome yours and occupy your land as a right and fill it with justice.

The poet-laureate, Aḥnas of Toledo, composed a poem which exhibits the point of view of the Umayyads who looked upon their rivals as impostors. The poem runs thus:

كَذَبْتَ وَيَتَاقَهُ لَا تَعْرِفُ الْعَدْلَ وَلَا عَرَفَ الرَّحْمَنُ مِنْ قَوْلِكَ الْفُضْلَ
وَمَا أَنْتَ إِلَّا كَاثِرٌ وَمَنَاقِقُ يَمِيلُ مَعَ الْجَاهِلِ فِي الثُّبَةِ الْاُنْتِ
وَهَمَّتِ الْعِيَالُ لِدِينِ عَدِ وَقَدْ جَعَلَ الرَّحْمَنُ هَمَّكَ السُّفْلَ⁽²⁾

By the Ka'aba at Mecca I swear that thou liest! Thou knowest not what justice is, and the Eternal hath never heard a sincere or pious word from thy lips.

Thou art but a hypocrite and an infidel; whilst thou preachest to churls, thou breakest the law which should be the rule of all our actions.

Our loftiest activity is devoted to the religion of Muḥammad, while the Almighty has made our activity vile and base.

(1) *Al-Bayānu'l-Mughrib*, vol. i, p. 181.

(2) *Ibid.*, Dozy, vol. iii, p. 38. Hassan Ibrahim Hassan and T. A. Sharaf: 'Ubaydu'llāh al-Mahdî, p. 192.

he went to Bukhārā, where he again met with great success. Mention may also be made of Abū Yaqūb Ishāq ibn Ahmad as-Sijizī or as-Sijistānī (331 A.H.); who was an eminent dāī and one of the chief supporters of an-Nasafī. He made use of philosophy in defending the Ismā'īlī doctrines, and it was due to his activities that the Ismā'īlī philosophy gained ground in Khurāsān (1).

Abū Ḥanifa an-Nu'mān (363/373-4), well known among the Ismā'īlīs as "Sayyidnā al-Qāḍī an-Nu'mān" (2) is perhaps the most important of these dā'īs during the reigns of the Fāṭimid Caliphs, al-Mahdī, al-Qā'im and al-Manṣūr. He is considered as one of the chief supporters of the Ismā'īlī faith. As chief Qāḍī and chief Dāī he contributed greatly to the development of Ismā'īlī propaganda with the help of his many works on Ismā'īlī jurisprudence, as well as of his discussions, interpretations, doctrines, biographies, histories and sermons.

Ja'far ibn Manṣūr al-Yaman occupied an important post in North Africa and Egypt and was highly appreciated by the Fāṭimid Caliphs, al-Qā'im and al-Manṣūr. He also gained the esteem of al-Mu'izz who made him "the door of his doors" (Bāb abwābihi) in Egypt, a post higher than that of the Chief Qāḍī. Ja'far played a most prominent part in the Ismā'īlī interpretation, leaving many scientific works which have remained among the Buhras in India to the present day (3).

Let us now turn to the sectarian struggle between the Shī'ite Fāṭimids and the Sunnite Umayyads.

(1) Hamdānī: *Some Unknown Ismā'īlī Authors* (JRAS, 1933), p. 367. Ivanow (A Guide to Ismā'īlī Literature, pp. 34-5) has mentioned the names of more than twenty of his works.

(2) This is to distinguish between him and Abū Ḥanifa an-Nu'mān, the founder of the chief Hanafite School. He is also called "Sayyidnā al-Awḥad" "al-Qāḍī al-Ajull", and "Abū Ḥanifan'sh-Shī'a". (Fayzeef: *The Ismā'īlīan Law of Mu'ta* J.B.R.A.S., 1922 p. 85).

(3) H. Ibr. Hassan and T. A. Sharaf: *Al-Mu'izz li-Dīn-i-Ilāh* (Cairo, 1947), pp. 268-72.

Shi'ite faith predominated for as long as the Fāṭimide exercised supreme authority in North Africa.

When the fourth Fāṭimid Caliph, al-Mu'izz, transferred the seat of his Empire to Cairo, the Zayrīds, who inherited the Fāṭimid rule in North Africa, were not always loyal to the Fāṭimid cause. They attempted to carry out their policy which aimed at strengthening their power in the Maghrib, and the Sunnites gradually regained their previous power. The Zayrīd Prince, al-Mu'izz ibn Bādīs, (406-434/1016-1062), took the part of the Sunnites in 443 A.H., and, as a result of this, the Shi'ites in Qayrawān and Mahdiyya were massacred. Many of them fled to Egypt and Sicily, and the Khatba ceased to be recited in the name of the Fāṭimids in the mosques all over North Africa; instead the name of the 'Abbāsid Caliph was inserted in the Friday prayer, and consequently, Shi'ite influence disappeared from these territories.

Fāṭimid propaganda produced a number of doctors who played a prominent part in spreading the canon law of the Ismā'īlī faith and gained repute in the fields of literature and philosophy. They made use of these teachings to win over to their side people of different ranks.

Among eminent propagandists who were instructed in the Ismā'īlī doctrines mention may be made of Abū Ḥatīm ar-Rāzī (322 A.H.), the Ismā'īlī dā'ī in Persia, who was able to convert to the Ismā'īlī faith the Sunnite governor of Rayy⁽¹⁾, as well as Murdāwīj ibn Ziyār and Asfār ibn Shīrawayh⁽²⁾.

Abū 'Abdi-illāh ibn Aḥmad an-Nasafī al-Bardha'i (331 A.H.), the Ismā'īlī dā'ī in Khurāsān, stood high in the favour of the Samānid Prince, Naṣr ibn Aḥmad, as well as of his generals. Having successfully converted many people in Khurāsān,

(1) Nizāmu'l-Mulk: *Siyasat Nāmāh*, vol. ii, p. 372.

(2) Paul Kraus: *Rasā'il Falsafīyya*, p. 291.

The Shi'ite schools played a prominent part in spreading Ismā'īlī culture, particularly in the cities of Mahdiyya and Manṣūriyya, and later in Cairo. These centres of Ismā'īlī propaganda were called the Schools of Wisdom (Madāris al-Ḥikma), including the well-known Dāru'l-Ḥikma established by the Fāṭimid Caliph, al-Ḥākim⁽¹⁾. The graduation of many Ismā'īlī propagandists was mainly due to these religious institutes. It was one of the essential objects of these institutes to support the Fāṭimids and defend their cause. Among eminent propagandists who were instructed in the Ismā'īlī doctrines in these schools mention may be made of the Ismā'īlī jurists, Ja'far ibn Manṣūr al-Yaman and Abū Ḥatīm ar-Rāzī⁽²⁾.

2. Vigorous means were adopted by the Fāṭimids in their conquests of North Africa, as well as in the persecution of the Sunnite jurists who adhered to the teachings of Mālik⁽³⁾. The same author goes on to say that "those of the Sunnites who chose to stick to their faith were exposed to extreme vengeance. The Fāṭimids spread spies in mosques and streets. If the Mu'adhdhin did not say the Shi'ite formula: "Come to the most excellent work", the policemen would attack him and lead him to prison".

In spite of these endeavours made by the Fāṭimids in spreading their doctrines, antagonism did not cease between the Sunnites and the Shi'ites. The Sunnite jurists looked upon the Fāṭimids as heretics who had been diverted from the right path of the faith. The Shi'ites, on the other hand, claimed that it was their duty to reform the Muslim faith and put an end to the abuses spreading among their subjects⁽⁴⁾. But the

(1) Hassan Ibrahim Hassan and Taha Ahmad Sharaf: 'Ubaydu'llāh al-Mahdī, p. 262.

(2) Massignon: 'Ajab Nāmeh, (Cambridge, 1922), p. 329.

(3) Ibid., p. 231.

(4) Hassan Ibrahim Hassan and Taha Ahmad Sharaf: 'Ubaydu'llāh al-Mahdī, pp. 256-260.

The policy adopted by the Fāṭimids in spreading their doctrines as well as in struggling against the Sunnites followed two lines:

1. Among the peaceful means employed was that of summoning the Sunnite scholars and trying to convince them by discussion to adopt their views. Ibnū'l-Athīr⁽¹⁾ states that 'Ubaydu'llāh, the first Fāṭimid Caliph, after performing the Friday prayer, sat surrounded by his propagandists (dā'īs), and asked those who were present to accept the doctrines of his faith. The author of *Ṭabaqāt 'Ulamā' Ifriqiyya* ⁽²⁾ has supplied us with four documents of great historical importance; they represent the controversy between the Sunna and the Shi'a, as conducted by Abū 'Uthmān Sa'īd ibn Muḥammad ibnū'l-Haddād and Abū'l-'Abbās, the brother of the chief Fāṭimid dā'ī. Abū 'Abdi'llāh ash-Shi'i ⁽³⁾.

Abū 'Uthmān was an eminent Sunnite scholar who flourished in the latter part of the 3rd century and the early part of the 4th century A.H. He distinguished himself in controversy as well as in his discussions with the Shi'ites, and was one of the most important Sunnite scholars who defended the cause of Islam from the Sunnite point of view, for he had the courage to defy the Shi'ite Fāṭimid faith, fearing neither the dignity of the Fāṭimids nor the wrath of their officers. His discussions with the Shi'ite dā'ī, Abū'l-'Abbās, spread so much that his son Muḥammad could not help expressing his fear that his father might be attacked and tortured or even put to death, and he said to him: "Fear God for your own sake; do not exaggerate or carry your discussions too far with that man (meaning Abū'l-'Abbās)". The father replied: "It is sufficient that I enjoy the support of Him for the sake of Whom I have become angry, and that I have taken up the defence of my religion".

« حَسْبِي مَنْ لَهُ غَضَبُكَ وَعَنْ دِينِي دَابَّت »

(1) Vol. viii p. 18.

(2) Abū'l-'Arab Tamīm: *Ṭabaqāt 'Ulamā' Ifriqiyya*, p. 176.

(3) See Appendices I—IV, pp. 74—83.

death of his son 'Abdu'l-Malik al-Muzaffar in 399 A.H. and soon after this the influence of the Umayyads in North Africa finally disappeared. The Zenâta tribes founded in Fez a dynasty which enjoyed some sort of independence. In Spain there was real anarchy: the Berber generals shared the South, the Slavs were masters of the East; the rest of the land had fallen into the hands either of upstarts or of a few noble families who had by some chance survived the blows dealt them by 'Abdu'r-Rahmân III and al-Hakam II, while the two chief cities, Cordova and Seville, had adopted a republican form of government.

The Fâtîmids, on the other hand, were occupied after the death of al-Hâkim in 411 A.H. (1020 A.D.) with affairs nearer home. During the reigns of his son, az-Zâhir, and his grandson, al-Mustansîr, Africa became more and more formidable, raising revolts as the Umayyads had done, and stirring up the hatred of the Berbers against the Fâtîmids.

From what has been said above we can conclude that the conflict between the Fâtîmids and the Umayyads came to an end about the close of the 4th century A.H.

Now it is necessary to continue the history of the sectarian struggle between the Fâtîmids and the Umayyads,

Sectarian antagonism between the two Caliphates, the Fâtîmid and the Umayyad, was not less effective than the political one. The two parties struggled not only with the sword, but also depended on the pen and the spoken word.

The struggle between the Shi'ites and the Sunnites became more and more formidable, particularly because the teachings of the School of Mâlik were preponderant in North Africa and Spain. The cities of Qayrawân and Tûnis became the chief centres for spreading Sunniite propaganda, and the establishment of the Fâtîmid rule in North Africa offset the Shi'ite teachings in many respects.

Tha'libi⁽¹⁾ relates the following story. Al-Hakam II of Spain received from the Fātimid Caliph al-'Aziz an insulting and satirical letter to which he replied in these words: "You satirize us because you have heard of us; had we ever heard of you we should make you a reply". The same author goes on to say that a nephew of al-Hakam composed a poem which he sent to al-'Aziz of Egypt boasting:

Are we not the sons of Marwān in spite of the fact that our condition has changed, and calamities have befallen us?

When one of us is born, the earth rejoices and the pulpits shake with joy.

ألسنا بنو مروان كيف تبدلت بنا الحال أودارت طينا العواثر؟
إذا وُلد المولود منا تهلت له الأرض واهترت إليه المنابر⁽²⁾

The Zayrid power was weakened after the death of Bulukkin ibn Ziri in 373 A.H. (984 A.D.). The Far Maghrib was lost to the Umayyads, the troops of al-Manṣūr ibn Abi 'Amir, the Hājjib of Hisām II (366-399/976-1009), spread all over these territories and the name of the Umayyad Caliph was inserted into the Khutba, while the Zayrids were occupied with the suppression of their internal revolts and contented themselves with Ifriqiyya and Central Maghrib, being unable to check the Umayyad influence.

The Umayyads carried their anti-Fātimid policy much further by backing Abū Bakrah who claimed descent from the Umayyads of Spain and attacked the Fātimid territories in the years 396 and 397 A. H. But this revolt was suppressed and al-Hakim adopted a conciliatory attitude towards the Sunnites⁽³⁾.

After the death of the great Ibn Abi 'Amir internal confusion began to predominate in Spain, especially after the

(1) Yatimatu'd-Dahr, vol. i. p. 255.

(2) Ibid, vol. i. p. 255.

(3) Maqrizi: Khitaṭ, vol. ii. p. 237.

Spain had now nothing to fear from the Fāṭimids, and since his African possessions cost him much more than they yielded. al-Ḥakam al-Mustanṣir (350-366 A. H.) would perhaps have done well to abandon them. The Umayyad Caliph, however, believed that such a course would be a stain upon his honour, and instead of relinquishing these domains, he, on the contrary, tried to extend their borders, and with this object entered upon a war of conquest against the Idrisid princes, who held the country on behalf of the Fāṭimids⁽¹⁾. Bulukkin found it advisable not to interfere in this conflict, because he was busy in organising his new provinces. It was not before A.H. 369 (979 A.D.) that Bulukkin pushed his way in the Farther Maghrib to check the Umayyad troops under the leadership of Muḥammad ibn Abi 'Āmir who afterwards assumed the office of Ḥājib or Premier. The tribes that had been loyal to the Umayyads fled before Bulukkin, who captured Fez⁽²⁾ and Sijilmāsa⁽³⁾, drawing near Ceuta, the heart of the Umayyad power in the Far Maghrib. But Ibn Abi 'Āmir was compelled to come to an agreement to suspend the hostilities so that he could again start his wars against the Christians of North Spain⁽⁴⁾.

The Fāṭimid Caliph, al-'Aziz, was satisfied to hear this news; he highly appreciated Bulukkin's endeavours and invested him with the governorship of Barqa and Tripoli. This was natural because the hostilities that existed between the Fāṭimids and the Umayyads during the reigns of the Fāṭimid al-'Aziz and the Umayyad al-Ḥakam al-Mustanṣir were most marked. Although there had been no direct contact between the two powers after the arrival of the Fāṭimids in Egypt, antagonism was kept up through correspondence.

⁽¹⁾ Dozy: *Hist. des Musul. d'Espagne*, vol. iii p. 124. Jāmi' Tawārikh Fās (author unknown) (Palermo, 1878), p. 11.

⁽²⁾ Ibn Abi Zar': *Bawḍa' l-Qirṭās*, MS. fol. 67.

⁽³⁾ Ibn Adhārī: *al-Bayānu, l-Maghrib*, vol. i. p. 245.

⁽⁴⁾ Comdè: *Hist. of the Dominion of the Arabs in Spain*, vol. ii, p. 496.

the Umayyad influence spread all over Farther Maghrib, and the Fâtimid influence became so weakened that it was confined to Ifriqiyya and Central Maghrib.

Fortune now began to favour al-Mu'izz. Zîrî ibn Manâd, the Fâtimid governor, defeated the Zenâta and compelled them to escape into the desert, while good tidings announced that Jawhar had conquered Egypt⁽¹⁾.

Jawhar now felt that the time had arrived when al-Mu'izz should come and take up the reins of government. As Ibn Khallikân⁽²⁾ states, Jawhar wrote repeatedly to al-Mu'izz, and soon after sent him a special messenger to tell him that Egypt, Syria and the Hîjâz⁽³⁾ had been completely subjected, and that prayers had been offered up in his name throughout those countries. This news gave al-Mu'izz the utmost satisfaction, and as soon as his authority was consolidated in Egypt, he set out for Egypt after naming Bulukkîn ibn Zîrî ibn Manâd of the Şanhâja tribe as his lieutenant-governor of Ifriqiyya⁽⁴⁾.

Thus was established the Fâtimid Caliphate in Egypt, and al-Qâhira (Cairo), instead of Qayrawân and Mahdiyya, became the centre of the vast Fâtimid Empire⁽⁵⁾. The Zayrid influence spread all over North Africa, and the conflict between the Fâtimids and the Umayyads in North Africa was taken up by the Zayrids in the name of the Fâtimids.

(1) Ibnu-l-Athîr, vol. viii. p. 243.

(2) Vol. ii. p. 134.

(3) According to Abû'l-Fidâ (Vol. ii. p. 117), the Fâtimid authority had not yet been fully established in Syria and the Hîjâz, where al-Madîna still offered up the prayers in the name of the 'Abbâsid Caliph.

(4) According to Ibn Khallikân (vol. I. p. 115) this nomination took place on Wednesday, 22nd Dhû-l-Qa'da, 361 (October, 979), and the people were enjoined by al-Mu'izz to obey Bulukkîn, who was then placed in possession of the province, and had its revenues collected in his name.

(5) H. Ibr. Hassun : *The Fâtimids in Egypt*, pp. 114-16.

extinguish in Egypt and Syria both the spiritual and temporal authority of the 'Abbāsids. By establishing their authority in Egypt, the Fāṭimids would have it in their power to extend their rule to the East, to Syria and the Hījāz, if not further, for those provinces were then under the rule of the Ikshidites⁽¹⁾.

Since 356 A.H. (967 A.D.) al-Mu'izz had been making detailed preparations for the invasion of Egypt. He despatched his famous general, Jawhar, to Egypt. The tranquillity which had then been reigning all over the whole of North Africa, the general disorder in Egypt following the famine and plague, and the disorganisation and confusion after Kāfir's death, as well as al-Mu'izz's recognition of the fact that there were in Egypt many Shi'ite adherents in high office, all favoured his enterprise of conquering Egypt and then extending his authority to the East.

Al-Mu'izz was prudent and far-sighted. He was aware of the fact that the Umayyad troops in Ceuta and Tangiers were prepared to advance and attack the Fāṭimids while they were occupied with their campaigns against Egypt. Al-Mu'izz, therefore, gained Ziri ibn Manād of the Ṣanhāja tribe to his side, appointed him governor of Tihart and Central Maghrib and whatever lands he might conquer, so that the Ṣanhāja tribe might check the Umayyad extension and frighten the tribes that were loyal to the Umayyad cause⁽²⁾.

Finding themselves unable to interfere directly in the affairs of North Africa, the Umayyads continued their old policy of negative intervention. They stirred up Muḥammad ibn Khazar az-Zanātī against the Ṣanhāja tribe, the allies of the Fāṭimids. The Idrisids inserted the name of the Umayyad Caliph in the Khuṭba in order to avoid their wrath and displeasure⁽³⁾. Consequently,

(1) H. Ibn. Hassan: *The Fāṭimids in Egypt*, p. 101.

(2) Nubadh Tārikhiyya Jāmi'ah min Akhbār al-Barbar (ed. L. Provencal), p. 6.

(3) Ibn Khaldūn, vol. iv. p. 146.

Ordoño III, in the spring of A.D. 957. 'Abdu'r-Rahmān's plans were suddenly checked, and he was compelled to use against the Kingdom of Leon those forces which he had intended to send to North Africa⁽¹⁾.

He therefore sought the alliance of the Fāṭimid Caliph, al-Mu'izz, so that he might devote all his energies to fighting against the Kingdom of Leon. According to the Arab Ismā'īlī jurist-prudent, Abū Ḥanifa an-Nū'mān al-Maghribī⁽²⁾, 'Abdu'r-Rahmān sent envoys with a letter to the Fāṭimid Caliph, al-Mu'izz, asking for peace. But al-Mu'izz, doubting his good intentions, rejected his proposal, and even sent him a letter attacking him. He did not acknowledge his Caliphate, and looked upon him as a usurper of this supreme title, of which he believed himself to be the only rightful holder. He even insulted him for having sought the support of the Christian Emperor of Constantinople, and laid stress on the enmity which had for long existed between the two houses, and concluded by asserting the impossibility of such an alliance⁽³⁾.

'Abdu'r-Rahmān's power became truly formidable. A splendid navy enabled him to dispute the mastery of the Mediterranean with the Fāṭimids and secured him in the possession of Ceuta, the key of Mauritania, while a numerous and well-disciplined army—perhaps the finest in the world in those days—gave him a marked ascendancy over the Christians of the North⁽⁴⁾.

'Abdu'r-Rahmān died in 350 A.H. (961 A.D.) and was succeeded by his son, al-Fakam al-Mustausir, who was peace-loving and fond of learning. The Fāṭimids turned their arms against Egypt, and the state of affairs in the countries governed from Cairo and Baghdad made it easy for the Fāṭimids to

(1) Dozy: *Hist. des Musul. d'Espagne*, vol. ii, p. 71.

(2) *Al-Majālis wa'l-Musāyarāt*, MS. vol. i, fol. 230.

(3) *Ibid.*, vol. i, fols. 233, 237.

(4) Dozy: *Hist. des Musul. d'Espagne*, vol. iii, p. 93.

the Umayyad influence practically disappeared in this land except from the two fortresses of Ceuta and Tangiers, which the Umayyads used as a centre for their military operations against the Fāṭimids⁽¹⁾.

The Fāṭimid and the Umayyad fleets played a prominent part in this political strife. Supported by the Byzantine Emperor, who was bent upon avenging himself upon al-Mu'izz, who had defeated the Byzantine fleet near Sicily⁽²⁾, 'Abdu'r-Rahmān III took the offensive; a large vessel of the Umayyad navy despatched by 'Abdu'r-Rahmān met a ship coming from Sicily carrying a messenger sent by the governor of this island to his master, al-Mu'izz.

'Abdu'r-Rahmān, probably suspecting that the letters carried by the messenger contained a plan of attack upon Spain, tried to intercept them. Al-Mu'izz soon made reprisals; he ordered his governor of Sicily to set sail with a fleet against Almaria. The fleet captured or burnt all the vessels in the port, and the Sicilian governor then landed troops and pillaged the environs of Almaria. 'Abdu'r-Rahmān's first act was to attack and curse the Fāṭimids in the daily public prayers, and ordered the admiral, Ghālib, to pillage the coast of Africa⁽³⁾. But this expedition proved less successful, and the Umayyad Caliph entered into negotiations with the King of Leon for the use of all the troops and resources of his Empire against Africa.

As soon as peace was concluded 'Abdu'r-Rahmān turned all his attention to North Africa. A vast expedition was set on foot and the shipwrights in the dockyards were incessantly busy. Everywhere troops were marching towards the sea-ports, and thousands of sailors were enrolled, when by the death of

(1) Hassan Ibrahim Hassan, and T. A. Sharaf: *Al-Mu'izz li-Dinillah*, p. 39.

(2) An-Nu'mān: *Al-Majālis wa'l-Masāyarat*, M.S. vol. i. fols. 228-29. Hassan Ibrahim Hassan and T. A. Sharaf: *Al-Mu'izz*, p. 41.

(3) Ibn 'Adhārī, vol. ii. p. 236.

In order to achieve his aim, the Umayyad Caliph made alliances with the King of Italy, Hugues of Provence, and made a similar treaty with the Byzantine Emperor, who longed to wrest Sicily from the Fāṭimid Caliph, al-Qā'im (1).

Fortune now seemed to favour the Fāṭimids. Abū Yazid was deserted by many of his men, who either joined al-Qā'im's forces or set out for Qayrawān, and by now the Khārījite had to depend on the Hawāra and the Banū Kamalān of the Eastern Zenāta tribe.

At this point al-Qā'im died (Ramaḍān, 334), and his son and successor al-Manṣūr, concealed his father's death so that the news might not affect the enthusiasm of his troops and give the Khārījite an opportunity of success (2).

The troops of the Fāṭimid Caliph, al-Manṣūr, were strongly supported by the Ṣanhāja force, and in A. H. 336 the Khārījites' army was utterly defeated, and Abū Yazid himself was pursued into the desert, captured, and sent to Mahdiyya, then the capital of the Fāṭimids in North Africa, where he died of his wounds (3).

The Fāṭimid authority during al-Mu'izz's reign spread all over North Africa from the Western frontier of Tripoli in the East to the Atlantic coast in the West, besides Sicily in the Mediterranean. To prove to what extent the authority of al-Mu'izz had extended to the West, Ziri ibn Manād of the Ṣanhāja tribe ordered some fish to be caught from the Atlantic and sent them in jars to the Caliph, and when Jawbar as-Ṣiqillī (the Sicilian) returned to Qayrawān, al-Mu'izz was recognised as the unchallenged ruler of all North Africa, (4) and, accordingly,

(1) Dozy: *Histoire des Musulmans d'Espagne*, vol. iii, p. 68.

(2) Ibn al-Athīr, vol. viii, pp. 67, 150, 158. Ibn Abi Dinār, *al-Mūnis fi Akhbār Ifriqiyya wa Tūnis*, pp. 55-9.

(3) Ibn Abi Dinār, p. 60.

(4) Ibn Abi Dinār, p. 61. Hassan Ibrahim Hassan: *The Fāṭimids in Egypt*, p. 74.

the Aurès Mountains, and supported themselves by agriculture and industry. They were a strong, warlike people, and the Fāṭimids were indebted to them for the establishment of their Empire in North Africa (?).

The Fāṭimids and the Umayyads were always on the alert in regard to the internal affairs of their countries. 'Abdu'r-Raḥmān III was a contemporary of the first four Fāṭimid Caliphs: al-Mahdi, al-Qā'im, al-Manṣūr and al-Mu'izz. He succeeded in keeping the Fāṭimids in North Africa occupied, and hindered them from making a descent on the coast of Spain. He now seemed to be on the point of gaining a further advantage after the death of al-Mahdi, when the Zenāta chieftain, Abū Yazid, breaking his bond of allegiance to the Fāṭimids, revolted against them.

Abū Yazid's troops spread in 333 A.H. (944 A.D.) throughout the whole of the Fāṭimid provinces, placing him in a position to threaten Mahdiyya itself. The Fāṭimid Caliph, al-Qā'im, found it necessary to write to Ziri ibn Manād, the head of the Ṣanhāja chieftains, the loyal supporters of the Fāṭimids, urging them to march forward with their men and join him at Mahdiyya (?).

While al-Qā'im was closely besieged in Mahdiyya by the formidable Abū Yazid, 'Abdu'r-Raḥmān III managed through his African vessels to regain all the North-West, and stirred al-Qā'im's foes against him in every part.

He supported Abū Yazid and gave his movement his blessing. This dissenter, meanwhile, took care to send the news of his victories to the Umayyad court at Cordova and to insert the name of 'Abdu'r-Raḥmān in the Friday prayer (?).

(1) Hassan Aḥmad Maḥmūd: *The Zayrids and their Internal Policy*, MS. Intr., p. J.

(2) Ibn al-Athir, vol. viii, pp. 67, 150-158. Muqrizi: *Itti'āz*, pp. 54-5.

(3) Ibn 'Adhārī: *al-Bayān* l-Mughribā, vol. i, p. 229.

Mūsā ibn Abi-l-ʿĀfiya, the Zenāta chieftain, revolted against the Fāṭimids in Mikkāsa in central Maghrib⁽¹⁾, and included the name of ʿAbdu'r-Rahmān an-Nāṣir of Spain in the Friday prayer⁽²⁾, and even sent the Fāṭimid captives to be exhibited in the streets of Cordova.

The Fāṭimids had to fight against two enemies, one in North Africa, the other in Spain. The Idrisids, although they claimed their descent from ʿAlī as the Fāṭimids did, supported the Umayyads against the Fāṭimids, and Cordova became the centre of intrigues against the Fāṭimid Caliphs⁽³⁾.

Hostilities between Zenāta on one hand and Kitāma and Ṣanhāja on the other had been from remote times incessantly bitter, and had continued to increase during succeeding generations. In later times the Umayyads of Spain and the Fāṭimids made use of these hostilities, each for their own benefit.

In order to explain this fact, we must bear in mind that the Berbers are, according to both historians and genealogists⁽⁴⁾, divided into two great races: the Botr⁽⁵⁾ and the Baranis⁽⁶⁾. The Botr live a nomadic life in their lands which consist mainly of sandy tracts and barren hills⁽⁷⁾. They breed their camels, move from one place to another in the steppes and deserts of North Africa, and incessantly invade the territories of their settled neighbours, the Baranis, who lived on the Mediterranean, particularly in mid-Algiers, Tunis, and in the valleys surrounding

(1) As-Sahāwī: *al-Istiṣṣā*, vol. i, p. 81.

(2) Ibn Abi Zurʿ: *Rawḍu'l-Ijtihād*, p. 56.

(3) H. Ibn. Hassan & T. W. Sharaf: *ʿUyayda-bāh the Mahdi*, pp. 234-5.

(4) Ibn Rusmah: *al-Aʿlāqu'n-Nafisa*, p. 255. Ibn Hawqal: *al-Masālik wa'l-Mumalik*, p. 171. Ibn Khuldūn: *al-ʿIbar*, vol. vi, p. 152.

(5) As-Sahāwī: *al-Istiṣṣā*, p. 31. Gaucier: *Les Siècles obscurs du Maghrib*, p. 204.

(6) Al-Idrisi: *Arḡul-Maghrib wa's-Sūdān* (Leiden, 1844), p. 58.

(7) H. Ibn. Hassan: *The Fāṭimids in Egypt*, p. 34.

The Umayyads, moreover, perceived that their extension of power in the Far Maghrib would enable them to turn their arms against Spain, especially at a time during which 'Abdu'r-Rahmân had to devote himself to quelling the insurrections of the Muslims at home and of the Christians in the North. But the Fâtîmids were not unaware of the internal troubles in Spain. 'Ubaydu'llâh, the first Fâtîmid Caliph, entered into negotiations with Ibn Hafṣûn, the rebel, who acknowledged his sovereignty, although this singular alliance led to no result⁽¹⁾.

But the Fâtîmids were not discouraged; they were able to extend their power and attack the Prince of Nikûr, a town of the Rif about 40 leagues W.N.W. of Cape Tres Forcas, later called Mezemma⁽²⁾. The relations of this prince with Spain had been most cordial⁽³⁾. 'Abdu'r-Rahmân III of Spain, who was occupied with the internal affairs of his country, could not send an army to check the Fâtîmid extension in North Africa, and contented himself with encouraging the princes who were desirous of defending themselves against the invaders of their territories, though this encouragement was only limited. He sent to Ṣâliḥ ibn Sa'id, the Prince of Nikûr, arms, banners, trumpets, etc.⁽⁴⁾.

The Umayyads and the Fâtîmids both endeavoured to bring over to their side the struggling Berber tribes; the former supported the Zenâta tribe, which was nearer to Gibraltar and easier to contact, while the latter were backed by the Kitâma and the Ṣanhâja tribes, the old enemies of Zenâta, and loyal to the Fâtîmid cause. Thus the Umayyad scheme met with success;

(1) Dozy: *Histoire des Musulmans d'Espagne*, vol. iii, p. 17.

(2) Dozy: *Recherches*, vol. ii, p. 279.

(3) Dozy: *Hist. des Musul. d'Esp.*, vol. iii, p. 37.

(4) Ibn 'Adhârî: *al-Bayân al-Maghrib*, vol. i, p. 183.

Thus there were in the first decade of the 4th century A.H. (10th century A.D.) three Caliphates: the 'Abbāsid Caliphate in Baghdād, the Fāṭimid Caliphate in North Africa and the Umayyad Caliphate in Spain.

We must now trace the struggle between the Fāṭimid and the Umayyad Caliphates from the political and religious points of view.

Enmity between the descendants of Umayya and Hāshim goes back to pre-Islamic times. After the rise of Islām hostilities did not cease, but became even bitter and more violent. This may be seen from the revolts of the Shi'ites which the Umayyad Caliphs suppressed with cruelty. The 'Abbāsids, a branch of the house of Hāshim, avenged themselves and their consins, the 'Alids, on the Umayyads. However, the 'Alids soon became the bitter enemies of both the Umayyads and the 'Abbāsids, and the establishment of the Fāṭimid Caliphate in North Africa gave the 'Alids the chance to avenge themselves on their old enemies, the Umayyads, who then held supreme power in Spain. In order to take this power from them, the Fāṭimids started to spread their doctrines in Spain as a preliminary step to political supremacy, just as they had done in North Africa before they finally established the foundation of their political influence there in 296 A.H. (909 A.D.).

The Umayyads of Spain, on the other hand, looked upon the Fāṭimid Caliphate as a dangerous rival, especially after 'Abdu'r-Raḥmān III came to the throne in 300 A.H. (912 A.D.), and soon put into execution his gigantic political and religious project for assuming the title of Caliph. The establishment of the Fāṭimid Caliphate in an adjacent place like North Africa would diminish the authority of the Umayyad Caliphate in the eyes of the Berbers, the Spaniards and the Christians alike⁽¹⁾.

(1) Dozy: *Histoire des Musulmans d'Espagne*, trans. by F. G. Stokes (London, 1913), p. 417. Hassan Ibrahim Hassan and T. A. Sharaf: *'Ubaydu'llāh, the Mahdi*, p. 192.

with the gifts of nature, and brought to perfection by the skill of man. The state was triumphant over disorder, and the power of the law was widely felt and respected. Ambassadors came to his court from Constantinople, France, Germany and Italy. His power, wisdom and opulence were a byword throughout Europe and Africa, and had even reached the furthest limits of the Muslim Empire in Asia. This wonderful change had been wrought by one man, with everything against him: the restoration of Spain from the hopeless depths of misery to the height of power and prosperity had been effected by the intellect and will of 'Abdu'r-Rahmān III (1).

The Umayyad rulers in Spain made no attempt to claim the leadership of the Muslim world, contenting themselves with the title of Amir, Sultān and Ibnu'l-Khalā'if until 'Abdu'r-Rahmān came to the throne. He brought Spain, as we have seen, to a loftier position than it had ever enjoyed before. The degradation to which the 'Abbāsid Caliphs had sunk, their authority having become limited almost to the precincts of Baghdād itself, made them no longer worthy of holding the Caliphate. 'Abdu'r-Rahmān looked with contempt upon the 'Abbāsid Caliph, al-Muqtadir, during whose reign the women of the court, the slaves and the Turks exercised absolute authority, while he himself wasted his time in luxury and play, though he still continued to use such high sounding titles (2).

There was nothing to prevent the Umayyads from assuming a title which their subjects, and especially the African tribes, would respect. 'Abdu'r-Rahmān therefore ordained in 317 A.H. (929 A.D.) that he was to be designated, in all public prayers and official documents, as Caliph, Commander of the Faithful, and Champion of the Faith, an-Nāzir li-Dinillāh.

(1) Lane-Poole: *The Moors in Spain*, p. 121.

(2) Arnold: *The Caliphate*, p. 58. Hassan Ibrahim Hassan: *Tārīkhul-Islām*, vol. iii, pp. 431-2.

subjects, and, having overcome every difficulty, to rule supreme lord of all ! Of a truth, no man before him has done this".⁽¹⁾

The attempts which 'Abdu'r-Rahmān made in frustrating the projects of the 'Abbāsids and the Franks met with success, and his prudent policy enabled him to establish a powerful country which was ruled by some of his successors, such as Hishām I (172-180/788-796), al-Hakam I (180-206/796-822), 'Abdu'r-Rahmān II (206-238/822-852), who contributed greatly to the power and wealth of Spain. But the last of these was succeeded by three princes of the Umayyad House, who ruled the country for 72 disastrous years: the governors of the provinces revolted against their ruling princes, the Christians revolted in the North, the spirit of mutiny prevailed all over the country till 'Abd'r-Rahmān III ascended the Umayyad throne in A.H. 300 (912 A.D.)⁽²⁾.

"At the outset of 'Abdu'r-Rahmān's rule", says Maqqari⁽³⁾, "Spain was agitated with dissenters, ablaze with the fires of usurpers. He extinguished these fires, suppressed the mutineers so that it took him only a little more than 20 years to make Spain wholly loyal to him". He therefore regained what his predecessors had lost, and his prestige among the Arabs, the Berbers and the Christians visibly increased. He attempted to strengthen his country materially and morally; he built a fleet composed of 200 ships and suppressed the Christians of the North⁽⁴⁾.

He had rescued Spain from subjection to the foreigner, and made her great and happy. Never was Cordova so rich and prosperous as under his rule. It was well cultivated, teeming

(1) Maqqari: *Nafḥa't-Tib* (Cairo, 1279 A.H./1862 A.D.), vol. i, p. 157. Dozy, vol. ii, p. 190.

(2) Hassan Ibrahim Hassan: *History of Islām*, vol. ii, pp. 188-196; vol. iii, p. 290 *seq.*

(3) *Nafḥa't-Tib*, vol. i, p. 167.

(4) Hassan Ibrahim Hassan: *Tārīkhul-Islām*, vol. iii, p. 266.

support of various zealous tribes; these circumstances taken together gave the Fāṭimids the means ~~for~~, and opportunity of, establishing their Caliphate with the support of the Shi'ite Abū 'Abdillāh who was able to suppress the Aghlabite forces, extend his authority over nearly the whole of North Africa, and declare in 296 A.H. (909 A.D.) that 'Ubaydu'llāh the Fāṭimid Mahdi was now near at hand. Soon afterwards on 20th Rabi' I, 297, the Mahdi reached Raqqāda, where he received its inhabitants and the deputies of Qayrawān, all of whom paid homage to him, and he thus became the supreme ruler of North Africa (¹).

The excesses perpetrated by the 'Abbāsids in their treatment of the 'Alids were repeated in their treatment of the Umayyads, who were pursued, slain and tortured wherever they were found. 'Abdu'r-Raḥmān ibn Mu'āwiya ibn Hishām ibn 'Abdu'l-Malik (138-172/756-788) escaped and fled to Spain where he re-established in 138 A.H. the Umayyad dynasty whose civilisation became one of the sources of modern European civilisation.

The 'Abbāsid Caliph, al-Manṣūr, ~~carelessly~~ but vainly endeavoured to bring back this old wealthy province under 'Abbāsid influence. The Abbāsid expedition was utterly annihilated (²). Al-Manṣūr admired the courage, audacity and patience of the Umayyad prince so much that he could not help exclaiming: "Thank God, there is a sea between that man and me". He called 'Abdu'r-Raḥmān "the Falcon of the Quraysh, the falcon of the Prophet's own tribe". "Wonderful", he would exclaim, "is the daring wisdom and prudence he has shown! To enter the paths of destruction, throw himself into a distant land hard to approach and well defended, there to profit from the jealousies of the rival parties, to make them turn their arms against one another, instead of against himself, to win the homage and obedience of his

(¹) Ibnul-Athīr, vol. viii. p. 18.

(²) Stanley Lane-Poole: *The Moors in Spain* (London, 1887), p. 64.

This state of affairs reveals the weakness of the central power at Baghdād, which failed to defend even territories close to the capital. It thus becomes plain how easy it was for the Fāṭimids to establish themselves in a remote province like North Africa under the rule of weak Amirs⁽¹⁾.

"The 'Berbers' were, moreover", as J. Nicholson⁽²⁾ says, "a warlike, rude, unsettled race, and were, therefore, ready to risk their lives for any cause which only promised the excitement of adventure and gratification of cupidity, and the ignorance and rudeness of their character rendered them the more accessible to such an enthusiasm for the family of 'Alī and the Mahdī as it was the dā'i Abū 'Abdillāh's object to excite".

At the same time it must be remembered that the Umayyads of Spain had become a great and flourishing power at the beginning of the fourth century A.H. If Spain, which had easily broken away from the 'Abbāsids on account of its remoteness from the central control, had remained in their hands, it might have stood as a barrier against the rising power of the Fāṭimids in North Africa.

The backwardness of the Berbers and their inability to assimilate Muslim civilisation, and their feeling of resentment against the governors who imposed oppressive taxes also helped to break the influence of the 'Abbāsids. * Indeed, the general political condition of North Africa, as well as the religious tendency of the Kitāma tribe, who had for long been initiated by the Shi'ite dā'is before Abū 'Abdillāh set foot in their land, made a most favourable setting for the Mahdī to appear as the expected Imām and descendant of 'Alī, and enabled him to achieve his end. Mention must also be made of the decline of the power of the rulers of North Africa and the activity of the Fāṭimid missionaries, who had cleverly gained the loyalty and

(¹) Ibid, pp. 49-52.

(²) The Establishment of the Fāṭimite Dynasty in Africa, p. 26.

It is from the death of the Eleventh Imām in 260 that the chief activity of the Ismā'ili sect begins. Even so, the Abbāsid Caliphs kept the Ismā'ilis in check. They had to leave Salamiya, the centre of their propaganda, and continue their attempts in a more favourable region, North Africa. Their efforts to establish a Caliphate of their own in Syria were practically suppressed, and their Imāms were forced to hide in order to escape the vengeance with which they were threatened by the Abbāsid Caliphs.

The choice of the Ismā'ilis fell upon North Africa because of its remoteness from the central authority at Baghdād (?).

The Idrisids were the first of the 'Alids to establish their authority in North Africa (Farther Maghrib) in A.H. 169 (789), and the Zaydis followed their kinsmen's example in Yaman. Aḡmin, North Africa, which had been placed by Hārūn'ur-Rashid under the rule of Ibrāhīm ibn al-Aghlab, became independent in all but name. Ibrāhīm established a dynasty that lasted more than a century (184-296/800-909), and, though his successors contented themselves with the title of 'Amir', the Caliph in Baghdād appears to have been powerless to interfere in administration so long as his name was inserted in the Friday prayer (Khutba).

The Turkish slaves (Mawālīs) made and unmade Caliphs as they pleased. The country was ruined by constantly recurring disorder and insurrections, and the power of the crown in Baghdād, then a bone of contention between rival claimants, became powerless to defend the capital, which had already been threatened by the slaves (Zinj), in a revolt lasting fourteen years (255-270/869-883). The delta of the Euphrates was left at the mercy of undisciplined bands of marauders, who terrorised the inhabitants and even sacked great cities such as al-Baṣrah, al-Ahwāz and Wāsiṭ.

(?) H. Ibn. Hassan: *The Fāṭimids in Egypt*, p. 49.

Even after the 'Abbāsids had obtained the Caliphate, the 'Alids would not abandon their own cause, and struggled for it without ceasing.

As a result of the arrest and execution of a large number of 'Alids, the sectaries carried on the advancement of their propaganda in strict secrecy. They sought places of concealment which they kept as regular asylums of refuge, so that they might escape arrest and punishment by the 'Abbāsids until their da'wa could be established. This idea was not a new one; it was first adopted by the Prophet, who concealed himself in the cave of Hira' when his life was in danger.

The theory of the ghayba (concealment), which had originated with Ibn Saba', took on a new phase on the death of the Eleventh Imām, al-Ḥasan al-'Askari in A.H. 260 (A.D. 873). In Sha'bān 255 (868), a son, Muḥammad, was born to al-Ḥasan from a female slave by the name of Ṣaḡīl⁽¹⁾.

At his father's death, Muḥammad was about five years old. He was hidden and finally disappeared in A.H. 265 (878 A.D.). Hence, two ghaybas are connected with the Twelfth Imām; al-Ghaybatu's-Ṣuḡrā (the lesser concealment), i.e. that period from his birth until he disappeared from the Shi'ite party, and al-Ghaybatu'l-Kubrā (the greater concealment), i.e. that which began after the end of the former ghayba: In Sāmarrā, the 'Abbāsīd capital established by the Caliph al-Mu'taṣim, Muḥammad is said to have entered a Sirdāb (subterranean passage), from which he never returned. The Imāmiyya held that he would appear again in course of time and fill the earth with justice as it is now filled with iniquity, and hence he was called al-Imāmu'l-Muntazar (the Awaited Imām), and Ṣāḥibu'z-Zamān (the Master of Time).

(¹) This is the view most commonly accepted. Some, however, assert that Muḥammad was born from a female slave by the name of Narjis, while others maintain that he was born from a female slave called Sawṣan (Ibn Ḥazm, vol. i, p. 94). H. Ibr. Hassan: The Fātimids in Egypt, pp. 43, 47.

intercessor with God for the fulfilment of their needs; she is also one of the heroines of those heart-moving passion-plays (ta'āzi), which are yearly enacted in every Persian town and colony to crowds of weeping spectators" (1).

The bias of the Persians towards the 'Alids was expressed after the death of Abū Salamah al-Khallāl, whenever they found an opportunity to show their sympathy with any member of the family of 'Alī who attempted to make a rebellion against the 'Abbāsids, as in the case of Ja'far ibn Yahyā, the Barmacid, who released Yahyā ibn 'Abdullāh, the 'Alid, during the reign of Hārūn'ur-Rashid, and al-Faql ibn Sahl, al-Ma'mūn's Minister in Khurāsān, who attempted to transfer the Caliphate from the 'Abbāsids to the 'Alids and to persuade al-Ma'mūn to proclaim 'Alī ar-Riḍā, the Eighth Imām, as his successor, and to adopt the green robe of the 'Alids, instead of the usual black one of the 'Abbāsids, as the official symbol of the Caliphate.

The subtle intellect of the Persians did not stop merely at lending official support to the descendants of 'Alī through his son al-Husayn, who had married a daughter of Yazdagird III, the last Sassanian king, in whose succession they would find the re-establishment of Persian rule over the Arabs. The Persians were accustomed to look upon their king as *Persona Divina*, and they often worshipped their kings as symbols of God. This conception of the Persians was expressed in the development of certain religious dogmas in support of their political aims. These were the cults of the Rāwandīyyah, the Mūqanna'iyyah, the Khurramiyyah and the Zanādiqah or Heretics. In fact these cults were as much the expression of their political aspirations under the cover of religion as of religious beliefs which fitted their political needs of the day. In other words these movements, otherwise called the Shu'ūbiyyah movements, were the synthesis of their national aspirations, giving priority to the Persian elements of civilisation and culture over those of the Arabs.

(1) Browne: Lit. Hist. of Persia, vol. I. p. 131.

time descended from the Prophet Muhammad and from the House of Sasan. Hence the political doctrine to which de Gobineau⁽¹⁾ alludes in the following passage:—

“C'est un point de doctrine politique incontesté en Perse que les Alides seuls ont le droit à porter légitimement la couronne et cela en leur double qualité d'héritiers des sassanides, par leur mère, Bibi sheher-banou, fille du dernier roi Yazdgerd et d'Imams, chefs de la religion vraie. Tous les princes non Alides sont des souverains de fait; aux yeux des gens sévères, ce sont même des tyrans; dans aucun cas, personne ne les considère comme détenteurs de l'empire à titre régulier. Je ne m'étendrai pas ici sur cette opinion absolue, tranchante, qui n'a jamais admis la prescription: j'en ai assez longuement parlé dans un autre ouvrage. Ce fut sur cette base que les politiques bābys élevèrent tout leur édifice”.

Now whether this marriage really took place or not, it has been accepted by the Shi'ites as a historical fact for many centuries. Amongst early authors who allude to it we may cite al-Ya'qûbi⁽²⁾, an Arab historian who flourished in the latter part of the ninth century, and who concludes his account of Husayn's tragic death as follows:—

“Amongst the sons of al-Husayn were 'Ali Akbar, who was killed in at-Tā'if and left no offspring; his mother was Laylā, the daughter of Abū Murrāh, ibn 'Urwa b. Mas'ūd ath-Thaqafī; another of his sons was 'Ali Asghar, whose mother was Harāṭ, the daughter of Yazdigird, whom al-Husayn used to call Ghazālā (the Gazelle).”

This Shahr-bānū, “the mother of nine Imams”, (the fourth of the twelfth) still holds a place in the hearts of her countrymen: she gives her name to a mountain three or four miles south of Tīhrān (the Kūh-i-Bibi Shahr-bānū) which no male foot-step may profane, and which is visited by women who desire an

(1) Religion et Philosophie dans l'Asie Centrale (Paris, 1865), p. 276.

(2) ed. Houtema, vol. ii, p. 293.

the dissatisfaction of Abū Muslim al-Khurrāsānī, who had been a powerful factor in founding the 'Abbāsid Caliphate; but al-Manṣūr was able to defeat his uncle by diplomacy and deceit, and suppress the discontent by executing Abū Muslim.

The Persians, who believed in the sacredness of the blood of the Prophet, were further led to believe that the Abbāsid victory would mean the vindication of the superiority of the family of the Prophet, but ultimately they found that the coming of Abū'l-'Abbās as-Saffāh to the Caliphate was only at the expense of the Family of the Prophet. So they transferred their allegiance to the 'Alids, and the 'Abbāsids naturally had to depend on the Khurrāsānids for a time. But this was only a passing phase in the interesting annals of the 'Abbāsid Caliphate.

Browne (1) has expressed this belief in the following words : "For myself, I believe that de Gobineau is right in asserting that this doctrine of the Divine Right of the House of Sasan has had an immense influence on all subsequent Persian history, more especially on the tenacity with which the Persians have clung to the doctrine of the Shi'a or Sect of 'Alī. To them the idea of electing a Caliph, or spiritual Successor to the Prophet, natural enough to the democratic Arabs, could not appear otherwise than revolting and unnatural, and in the case of 'Umar, the second orthodox Caliph, there was also an element of personal hatred against the destroyer of the Persian Empire, which, though disguised under a religious garb, is nevertheless unmistakable. Husayn, on the other hand, the younger son of the Prophet's daughter Fāṭima, and of his cousin 'Alī, was believed by them to have married Shahr-banū, the daughter of Yazdigird III. the last Sasanian king; and hence the remaining Imāms of both great Shi'ite factions (the "Sect of the Twelve" now prevalent in Persia, and the "Sect of the Seven" or Ismā'īlī), represent not only the Prophetic but the Kingly right and virtue, being at the same

(1) Literary History of Persia, vol. I, pp. 130-1.

Incarnation. The Shi'ites believe that Muḥannad was the chosen man of God, and that he left the secret of his message to 'Alī, his son-in-law; therefore the descendants of 'Alī had the natural right to control the destiny of Islām. both in form and matter, and as such the sovereignty of Islām or the Caliphate belonged to the House of 'Alī. Thus a religious background was supplied to the 'Abbāsid Caliphate which satisfied the conscience of the Aryan Persians.

Politically speaking, the Persians, by supporting the House of the Prophet, indirectly attempted to regain some of their political influence which they had lost under the rule of the Umayyads. Actually by supporting this new dynasty, they could secure definite control in the administration of the state, thus regaining some of their lost prestige. Gradually the conflict between the Arabs and the Persians took the form of a struggle between the Umayyads and the 'Abbāsids; in other words, what was a conflict between the two houses—of Umayyah and of 'Abbās—turned into a conflict between two nations: the Arabs and the Persians.

The conflict between al-Amin and al-Ma'mūn was an expression of this party struggle between the 'Abbāsids and the 'Alids on one hand, and the Persians and the Arabs on the other. The victory of al-Ma'mūn was a vindication of the superiority of the Persians over the Arabs, and this led to the end of Arab rule over Islām. As a result of the special favours shown by the 'Abbāsids to the Persians in admitting them to civil and military offices, the Persian element in the Muslim administration became as prominent as in the time of the Sassanids. Many of the ministers at the head of affairs came from Persian stock, and as such it was easy for them to introduce a Persian element into the administration of the State.

During the Caliphate of al-Manṣūr the Arab discontent focussed round 'Abdu'llāh ibn 'Alī, al-Manṣūr's uncle, helped by

In spite of other religious and political movements such as those of the Khawārij, the Murjī'a and the Mu'tazila, the Arab Umayyad Caliph in Damascus ruled over a vast empire stretching from India and the borders of China in the East, to the shores of the Atlantic and North Africa in the West.

Islām was established on the principle of equality amongst all Muslims, whether Arab or non-Arab. The theory was preached by the Qur'ān and practised by the Prophet. The whole community of the Muslims form a brotherhood of the believers. The rule of the first four Caliphs, as well as of the Umayyads, remained more or less in the hands of the Arabs themselves. With the advent of the 'Abbāsids the non-Arab Muslims, especially the Persians and the Khurāsānids, were given the opportunity of being included within the framework of the administration.

This state of affairs, namely the abandonment of the 'Abbāsids by the Arabs, was due to the special favour shown by the 'Abbāsids towards the Persians, who were appointed to the high civil and military offices of state. The Arabs, in their turn, abandoned the 'Abbāsids and the gulf between the Arabs who were generally the supporters of the Umayyads and the 'Abbāsids became wider and wider.

The Abbāsid Dynasty was established in the name of religion. The 'Abbāsids tried to influence the minds of the people to restore the Caliphate to the house of the Prophet through the descendants of 'Alī, and thereby to abolish the rule of the Umayyads. The Imāms of the House of al-'Abbās, the Prophet's Uncle, chose Kūfa and Khurāsān, which were both centres of the Shi'ite doctrines, for the spread of their beliefs. Moreover, the Persians who adopted Islām were more susceptible than the Syrians to influence by the principles of Shi'ism, because they made no difference between Caliphate and Sovereignty. Hence they supported the Caliphate of the descendants of 'Alī. Psychologically speaking, the support of the Persians for the descendants of Muḥammad as the defender of the Caliphate has its background in the belief of the Aryans in the doctrine of

Mu'āwiya, the first Umayyad Caliph, won prominence in the Caliphate, partly by the sword, partly by diplomacy, not by election and general consent. "Mu'āwiya had transformed the Caliphate", says Prof. Arnold⁽¹⁾, "into a temporal sovereignty, animated by worldly motives and characterised by luxury and self-indulgence, the Umayyads were accused of having secularized the supreme power in the very midst of Islām, and of having exploited the inheritance of the Muslim community for the benefit of the members of their tribe and family".

The assumption by Mu'āwiya of his office as Caliph put an end to the endeavours of al-Ḥasan, son of 'Alī, who had been nominated to the Caliphate. Al-Ḥusayn, the younger son of 'Alī, did not hesitate to accept the invitation of the leaders of Kūfa who induced him to set out for their city. But his murder at Karbalā' (10th Muḥarram, 61), aroused the party of 'Alī which had till then been lacking in enthusiasm and devotion. The Shi'ite hostile feeling was easily roused, and "the reminder of the blood-stained field of Kerbelā', where the grandson of the apostle of God fell, tortured by thirst, and surrounded by the bodies of his murdered kinsmen, has been sufficient to evoke, even in the most lukewarm and heedless, the deepest emotion, the most frantic grief, and an exaltation of the spirit before which pain, danger and death shrink to unconsidered trifles"⁽²⁾.

But this did not terminate the struggle between the two parties. On the contrary, it gained more supporters to the 'Alid cause, and hostility between the Umayyads and the 'Alids became more lively and formidable. This expressed itself in the revolts instigated by 'Abdu'llāh ibnu'z-Zubayr, al-Mukhtār ibn Abī 'Ubayd ath-Thaqafī, Zayd ibn 'Alī Zaynu'l-'Ābidīn, son of Ḥusayn ibn 'Alī and Yahyā ibn Zayd⁽³⁾.

(1) The Caliphate, p. 25.

(2) Browne: Lit. Hist. of Persia, vol. I, p. 226.

(3) H. Ibn. Hassan: The Fāṭimids in Egypt, p. 33.

father's property⁽¹⁾, foretold the division of the Arab community into Sunna and Shi'a⁽²⁾.

The prudent policy of Abū Bakr and 'Umar held the Arabs in check. But the policy which 'Uthmān followed led to a revulsion of feeling all over the Arab dominions, and gave the supporters of 'Ali an opportunity of transferring the Caliphate to the Ahl'al-Bayt (the members of the House of the Prophet).

The spirit of revolt was fostered by Abū Dharr al-Ghifārī, an old 'Companion' of the Prophet, reputed to have been the first to salute him with the Muslim greeting⁽³⁾, and the fourth (or fifth), according to another narrative by Tabarī, to embrace Islam⁽⁴⁾. He was highly honoured for his piety and was one of the best exponents of Islamic Tradition⁽⁵⁾.

It was at the instigation of Ibn Saba' that Abū Dharr's opposition to the policy of 'Uthmān was aroused. On his arrival at al-Madina he urged a meeting to "announce to the natives of al-Madina the news of a growing revolt and an epoch-making war", and in these words he foretold the murder of 'Uthmān⁽⁶⁾.

While it is impossible to enter into details here, it may be pointed out that Ibn Saba' inspired Shi'ism, and that Abū Dharr, though his activities implied no attempt to transfer the Caliphate to 'Ali, was the originator of it, for he it was who laid the foundation of hostility to 'Uthmān, a hostility which ultimately led to 'Uthmān's murder, the election of 'Ali and the birth of a powerful 'Alid party⁽⁷⁾.

(1) Ibid, vol. ii. p. 1013.

(2) Hassan Ibrahim Hassan: The Fātimids in Egypt, considered chiefly in connection with their Politico-Religious Activities (Trans. into Arabic, Cairo, 1933), p. 21.

(3) Muslim, Saḥīḥ, vol. vii, p. 154.

(4) Tabarī (ed. de Goeije), I. 1368.

(5) Ibid. I, 2859.

(6) Ibid.

(7) H. Ibr. Hassan: The Fātimids in Egypt, p. 26.

Thomas Arnold⁽¹⁾, Prof. Dr. Abdel Razzak Ahmad al-Sanhoury Pasha⁽²⁾ and Prof. Sherwani⁽³⁾.

The word *Khilāfa* is derived from *Khalafa Yakhlufu Khilāfa-tann*, meaning to succeed. The person who carries out the functions of the *Khilāfa* becomes the supreme ruler over all the Muslims, and, accordingly, is given the title of the Great Imam, because he often leads the Muslims in prayer. The Caliph, as the successor of the Prophet, Muhammad, exercises both temporal and spiritual authority, or, in other words, he defends the faith and governs those who adhere to this Faith. The man who is nominated for this high office must possess certain qualifications. He must be a Muslim, just, learned, capable, and sound in body and mind. The Traditions of the Prophet state that the Caliph must be a member of the tribe of Quraysh, to which the Prophet himself belonged. This is, however, a matter of dispute among later Muslim jurists. The Shi'ites, on the other hand, claim that the Caliph must be a member of the House of the Prophet⁽⁴⁾.

Abū Bakr, the first Caliph, was elected in the democratic manner of the Arabs in the pre-Islamic period, under the old tribal system of the patriarchal state. Although conformity to this form of election was in accordance with the social customs of the Arabs, the refusal of homage to Abū Bakr by such notable Arabs as al-'Abbās, the Prophet's uncle, Talha and az-Zubayr⁽⁵⁾ (two of the old converts to Islam who united themselves with 'Alī), and the refusal of Fātima's claim to her share in her

(1) *The Caliphate* (Oxford, 1924).

(2) *Le Califat, Son Évolution vers une Société des Nations Orientale* (Paris, 1926).

(3) *Al-Fārābī's Political Theories, Studies in the History of Islamic Political Philosophy*, No. 1 (Aligarh, 1938).

(4) *As-Nuẓum al-Islāmiyya* (Cairo, 1939) by Hassan Ibrahim Hassan and Aly Ibrahim Hassan, pp. 19-32.

(5) Ibn Hishām, ed. by Wüstenfeld, vol. ii, p. 1013.

RELATIONS

Between the Fātimids in North Africa and Egypt
and the Umayyads in Spain during the
4th Century A.H. (10th century A.D.)⁽¹⁾

BY

Dr. HASSAN IBRAHIM HASSAN

Before dealing with these relations, it may be well to give an account of the term *Khilāfa* or Caliphate which has been discussed from the theoretical as well as from the critical point of view by many Muslim historians and jurists (fuqahā'), such as Bērūnī⁽²⁾ (440/1048), Māwardī⁽³⁾ (450/1058), Ibn Ḥazm⁽⁴⁾ (456/1064), Nizāmu'l-Mulk⁽⁵⁾ (485/1111), Shahrastānī⁽⁶⁾ (548/1153), Ibn Jamā'a⁽⁷⁾ and Ibn Khaldūn⁽⁸⁾ (808/1405), as well as by some Orientalists and Oriental scholars, such as Mez⁽⁹⁾, Goldziher⁽¹⁰⁾, Sir

(¹) Read at the 21st International Congress of Orientalists held at Paris (23rd-31st July, 1948).

(²) *Al-Āthār'u'l-Bāqiyā* (Chronology of Ancient Nations), trans. by Edward Sachau (London, 1879).

(³) *Al-Āhkām'u's-Sultāniyya* (Cairo, 1297 A.H.).

(⁴) *Al-Fīṣal fi'l-Milal wa'l-Ahwā' wa'n Niḥal* (Cairo, 1317 A.H.).

(⁵) *Siyas-et-naméh. Traité de Gouvernement, Texte Persan* (ed. Charles Schofer), Paris, 1897.

(⁶) *Al-Milal wa'n-Niḥal* (Cairo, 1317 A.H.).

(⁷) *Islamica*, vol. IV, 1934.

(⁸) *Muqaddima* (Beirut, 1900).

(⁹) *Die Renaissance des Islams* (Heidelberg, 1922), trans. into English by Khuda Bukhsh and Margoliouth (London, 1937).

(¹⁰) *Vorlesungen über den Islam*, 2nd ed. (Heidelberg, 1910), trans. into French by Félix Arin (Paris, 1920) under the title "Le Dogme et la loi de l'Islam".

La littérature arabe connaît bien ce thème du souverain déguisé et se mêlant au peuple, moins, il est vrai, par souci d'information et d'espionnage, comme c'est le cas chez Barberousse, que pour s'assurer que les sujets sont heureux et pour participer, en passant, à leur joie honnête. Ainsi font, dans les *Mille et une Nuits*, le calife Harun Al-Rashid et son vizir Giafar. Il serait curieux de constater si la donnée du déguisement a été appliquée à Barberousse par l'un ou l'autre conteur arabe, et ce que Piloti doit à ce dernier.

dormito la prima notte sulla terra presso la calle del Perdon a S. Apollinare, oppure, come altri dicono, sotto il portico della chiesa di S. Salvatore, capitò la mattina seguente al monasterio di S. Maria della Carità, ottenne d'esservi accolto come semplice cappellano, o, secondo un'altra versione, come guattero (¹), e vi restò circa sei mesi, finchè, riconosciuto da un Francese per nome Comodo, venne accompagnato dal doge con tutta pompa al palazzo ducale, e quindi ospitato nel palazzo del patriarca di Gradi a S. Silvestro. Ma il Romanin, nella sua *Storia documentata di Venezia*, dimostra l'insussistenza di tale favoletta".

Pour nous, il est peut-être moins intéressant de passer de telles légendes au crible de la critique historique, et par là de les démolir, que d'en expliquer la genèse dans l'imagination populaire et d'en rechercher, si possible, la filiation ; car celle-ci, malgré tout, n'est jamais entièrement étrangère à certains processus logiques. Les adversités du pape, son mémorable passage à Venise, dernier acte d'une lutte de vingt ans contre l'empereur, le succès définitif de la flotte vénitienne et la soumission spectaculaire de Barberousse ont fourni à la tradition locale matière à ces enjolivements de l'histoire que la peinture et la chronique ont perpétués.

Quant à l'empereur, il ne coûtait rien à Piloti de renchérir sur les nombreuses légendes qui l'entouraient et de le mener au Caire dans une aventure qui dépasse encore en romanesque celle que la tradition vénitienne attribue à son grand adversaire. Dans toute la littérature, il n'y a pas, à notre connaissance, d'autre mention de ce voyage incognito de l'empereur. Non que Piloti l'ait inventé de toutes pièces : rien dans le reste de son traité, essentiellement sérieux et documentaire, ne permet de supposer à l'auteur une telle fantaisie. C'est d'ailleurs très sobrement qu'il raconte cette histoire, et il la tient manifestement pour vraie. Où l'a-t-il recueillie ? Probablement au Caire, car elle ne semble pas d'origine occidentale.

(¹) Garçon de cuisine.

par Paolo Fiammingo, montre le pape bénissant le doge à son départ pour la bataille. Le septième est une composition du Tintoret sur la bataille navale de Salvore. Le huitième, par Andrea Vincentino, montre le doge présentant au pape le fils de l'empereur. Le neuvième, par Palma le Jeune, montre le pape donnant à Othon la permission de se rendre auprès de son père. Le dixième, par Federigo Zuccaro, a pour sujet l'entrevue de Venise entre le pape et l'empereur : Barberousse est à genoux devant Alexandre III. Le onzième, par Girolamo Gambaratto, représente une deuxième entrevue du pape et de l'empereur. Et le douzième, œuvre de Giulio dal Moro, montre le pape offrant des présents au doge, entre autres l'anneau d'or que les doges utiliseront dans la suite dans la cérémonie des noces symboliques de Venise avec la mer.



Mais revenons à la question des aventures et des déguisements de l'empereur et du pape. Les traditions qui les concernent reposent, nous l'avons vu, sur un fondement historique ; mais ici, comme si souvent ailleurs, des faits réels ont été développés et déformés par l'imagination populaire. Celle-ci ne saurait s'arrêter aux sobres données de l'histoire. On a fait courir aux deux antagonistes à la vie si agitée des aventures nouvelles, on leur a attribué des situations qu'ils n'ont jamais connues et... on leur a prêté des habits qu'ils n'ont jamais portés.

En 1177, tout près de la crise finale, le pape, dit la légende, se cache dans un couvent de Venise, sous des habits de marmiton. Nous avons vu Piloni et Pero Tafur se faire tous les deux l'écho de cette légende. Voici d'autre part ce qu'en dit Tassini dans ses *Curiosità veneziane* ⁽¹⁾ :

« Racconta la tradizione popolare que, essendo venuto travestito a Venezia Papa Alessandro III nel 1177, ed avendo

(1) Giuseppe TASSINI, *Curiosità veneziane, ovvero origini delle denominazioni stradali di Venezia*. 4^{me} éd., Venezia, Alzetta e Merlo, 1887, in-8° p. 149.

“E el Papa é el Emperador se yran à Roma; é el Duce con los suyos se bolvié à Veneja. E dizen que el Papa é el Emperador dixerón que demandase à cada uno dellos, pues tanto bien avia fecho, lo que le pluguiese, é gelo darian. E dizen que demandó amos à dos que él podiese, como ellos, traer todas sus çirmonias. E así gelo otorgaron, é lo traen oy. E despidióse dellos é vinóse en Veneja.

“E en una grant sala, la mayor é mejor é mas ricaque que ellos tienen en su palacio sobre la mar, tienen estoriado esto muy ricamente. E por esto fazen tanta fiesta este dia, porque en tal dia se vengió la batalla, é por quel Papa aquel dia le otorgó indulgençia plenaria a culpa é pena: é por esto los navios non parten fasta ganar aquella” (1).

Depuis 1577, les peintures murales qui ont enchanté Pilori et Pero Tafur n'existent plus. Mais le souvenir s'en est perpétué, car elles ont été remplacées au seizième siècle par douze tableaux du Tintoret, de Palma le Jeune et d'autres peintres qui se sont inspirés des fresques disparues. On peut voir encore aujourd'hui ces tableaux dans la salle du Grand Conseil.

Le premier, par un élève du Véronèse, représente la rencontre d'Alexandre III et du doge Ziani près du couvent de la Carità. Le deuxième, également par un élève du Véronèse, montre les ambassadeurs du pape et du doge prenant congé avant de partir pour Pavie où ils vont tenter une démarche auprès de l'empereur en vue de faire suspendre les hostilités. Le troisième, par Leandro Bassano, a pour sujet la présentation d'un cierge bénit par le pape. Le quatrième tableau, par le Tintoret, représente l'entrevue des ambassadeurs avec Barberousse à Pavie. Le cinquième, par le Bassano, montre le pape remettant une épée au doge. Le sixième,

(1) *Andanças é Viajes de Pero Tafur por diversos partes del mundo aridos* (1435-1439). Publié par Don Marcos JIMENEZ DE LA ESPADA, dans la Collection de libros españoles raros o curiosos, tome 8. Madrid, Miguel Ginesta, 1874, in-12, pp. 200-204.

fabló é suplicó que diese la obediencia al Papa é se reformase con él é le restituyese lo suyo. E non pudo con él, é bolvióse à la prision.

“E à pocos dias el Emperador embió dezir à su fijo, do estava en Veneja, que oviese licencia para venir à fablar con él, é que le queria responder en el acuerdo que se avia fallado cerca del Papa. El demandó licencia al Papa é à la Señoria, como antes avia fecho ; é dierongela con la condicion ; é partióse é fué à su padre. En tal manera que se concertó con él, que de su voluntad propia, é aun conociendo aver fecho yerro en lo pasado, queria obedecer al Papa é restituírle lo suyo é pedirle perdon é aun meterse en sus manos. E con este acuerdo bolvió su fijo à Veneja, é ovieron grant plaçer todos con la buena respuesta del Emperador.

“E armaron una grant flota, é fueron en ella de los mejores de la çibdat con grandes atavíos é cosas nescesarias para traer un tan grant señor. E fueron à la çibdat de Ancona, é allí el Emperador los resçibió onorablemente, é subió con ellos en su flota, é vino à Veneja, donde muy magníficamente fué resçibido.

“E fué levado à la yglesia de Sant Marco, é dizen que lo posieron à la puerta de la yglesia tendido en el suelo, para quel Papa pasase por ençima dél. E así fué que el Papa, quando salió de su palacio é ovó de dentrar en la yglesia, pasó por ençima dél, diziendo un verso que dize : *Super aspidem et basiliscum ambulabis, etc.* Dizen que dixó el Emperador : Non à ti, sino à Sant Pedro. E dixo el Papa : E à Sant Pedro, é à mi ; é à mi, é à Sant Pedro. E levantólo é dióle paz ; é él le pidió perdon é confesó aver acometido pecado ; é él lo perdonó. E luego le restituyó todo el Patrimonio de la Yglesia que le avia tomado.

“E estovieron en Veneja diez dias en grandes fiestas. E el Duce con los mejores de la tierra en su flota, à su costa, acompañaron al Papa é al Emperador fasta la çibdat de Ancona, donde el Emperador tenía grandes aparejos para el recibimiento. E aquella çibdat con su comarca es un de los mejores patrimonios que tiene la Yglesia. E allí estovieron otros diez dias en fiestas.

Un contemporain de Piloti, le voyageur et diplomate castillan Pero Tafur qui a fait, dans ses *Andanças e Viajes*, une importante description de Venise, a signalé, lui aussi, ces fresques, vers 1436 : et il raconte les mêmes faits que Piloti, mais avec plus de détails. Il mentionne notamment la célèbre scène de l'humiliation de l'empereur aux pieds du pape, scène que la tradition place devant le portail principal de l'église de Saint-Marc, sous le péristyle, où trois dalles de marbre rouge en localisent le souvenir. Après avoir décrit la bénédiction de la mer à Venise le jour de l'Ascension, Pero Tafur rappelle l'origine de cette cérémonie telle que la racontaient les Vénitiens :

“Dizen los Veneçianos que el Emperador Federigo Barbaroxa fizó tanta guerra al Papa que le ganó todo el Patrimonio de la Yglesia, é le fizó fuyr, é se encerró en Veneja, do estuvo grant tiempo en un monasterio, que nunca fué conosciódo. E por tiempo ovose de saber de uno que lo vidó é fuélo dezir al Duce ; é él con todos los Señores fueronlo á buscar aquel monasterio, é non lo fallavan. E fizó salir todos los frayles, fasta el coçinero, é fallólo, que era el coçinero. Et tomólo é traxólo consigo, é fizólo vestir con aquella çirimonía que á él pertinesça, é asentólo en el palacio de la Señoría, é fué tractado é reverenciado como Papa. E escribieron á Roma é per todo Italia como ellos tenían al Papa, é así mesmo escrivieron al Emperador como allí tenían al Papa, é que le suplicaban que restituyese el Patrimonio á la Yglesia é el Papa estuviese en Roma en su dignídat.

“El Emperader indignado contra él é contra ellos, armó una grant flota é vinó á Veneja fasta los castillos. E ellos tenían grant flota armada, é salieron á él, é pelearon con él, é vencieronlo, é fué fuyendo, é prendieron un fijo suyo.

“El estando en la prision, dixó al Papa que le dexase yr sobre su fé, é qué entendía traer el Emperador su padre á su obediencia ; é do non quisiese, qué se bolverie á la prision. E el Papa, con acuerdo de la Señoría de Veneja, dieronlo licencia é embiaronlo en una galea á la çibdat de Ancona, do estava su padre. E allí le

l'origine des noces symboliques de Venise avec la mer, qui se célébrèrent annuellement dans la suite le jour de l'Ascension, et que beaucoup de voyageurs ont décrites. Ces fêtes, ainsi que les faits historiques qui leur avaient donné naissance, ont été représentées en fresques dans la salle du Grand Conseil au palais des doges dès le quattrocento. Voici ce qu'en dit Piloti :

“ Et en ce temps l'empereur fist faire grande armée de galées, pour voldir venir contre lez Venitians pour avoir le pape. Et samblablement firent armée de beaucop de galées la seigneurie de Venise, et si s'en allarent hors de Venise pour trouver l'armée de l'empereur, et tant que ilz se rencontrarent, et si furent mains et mains et battallierent merueilleusement. Mais alla fin Venissians gagnarent et prindrent le filz de l'empereur, lequel estoit capitaine de l'armée. En tel façon que l'empereur vint à Venise, et si se accorda avecque le pape ; et en ceste la seigneurie de Venise eurent de grandes dignités du pape. Et est ladicte istoyre despincte en la sale neufve de Venise, laquelle est une très-noble chose à veoir, comment lez choses passarent de tel occason ”.



Parlons d'abord de ces fresques, que Piloti a vues, mais qui ont péri en 1577 dans un incendie. La première, peinte en 1409 par Gentile da Fabriano, représentait la bataille navale de Salvore. Giovanni Bellini reprit cette fresque, et peignit d'autre part la réception d'Alexandre III au monastère de Santa Maria della Carità⁽¹⁾. Un autre peintre, Pisanello, avait probablement représenté, vers 1422, une scène où Othon, libéré sur parole, vient implorer son père de faire la paix avec Venise. Cette fresque a été refaite plus tard par Alvise Vivarini et par Giambellino⁽²⁾.

(1) Alors appelé la Scuola Grande della Carità. Avec l'église contiguë de Santa Maria della Carità, ce couvent est devenu, depuis un décret de Napoléon en 1807, le siège de l'Académie des Beaux-Arts de Venise.

(2) Voir l'*Enciclopedia italiana* publiée par l'Institut Treccani, aux noms de ces peintres.

impérialistes sur l'Italie. Il fit proclamer la déchéance du pape par des prélats réunis à Pavie en 1160 sous la présidence de l'antipape Victor IV. Il envahit ensuite l'Italie centrale, qu'il pillait, et força Alexandre III à se réfugier pour un temps en France (1162-1165). Après la mort de Victor IV, il soutint encore deux autres antipapes, Pascal III (1164-1168) et Calixte III (1168-1178). Cependant, à la fin de 1165, Alexandre III est rentré à Rome aux acclamations du peuple. Moins de deux ans plus tard, en juillet 1167, Barberousse le poursuit dans Rome qu'il occupe avec ses troupes, saccage la ville et incendie Saint-Pierre. Alexandre III doit s'enfuir à nouveau, sous des habits de pèlerin ⁽¹⁾. Mais en 1168, l'empereur est mis en difficulté par une peste qui, à Rome, lui tue 25.000 hommes, et par la révolte des villes lombardes : c'est à son tour à quitter l'Italie furtivement, par le Piémont, et déguisé lui aussi en pèlerin ⁽²⁾. Mais ce n'est qu'après sa défaite de 1176, à Legnano, par les Milanais assistés de la Ligue lombarde, et après une bataille navale perdue par lui en 1177 contre la flotte vénitienne, qu'il fit, à Venise, le 1^{er} août 1177, sa soumission à Alexandre III.

Cette bataille navale eut lieu à Salvore (Salboro), à sept milles de Pirano, localité de la côte de l'Istrie. Les Vénitiens, alliés du pape, infligèrent une déroute complète à la flotte de l'empereur et firent prisonnier son fils Othon, lequel devint par la suite l'instrument de la réconciliation de l'empereur avec Venise et le pape.

La bataille de Salvore eut des résultats retentissants pour la république de Venise, à laquelle le pape, par reconnaissance, conféra de grands honneurs. A cette occasion, lors d'une cérémonie de bénédiction de la mer, Alexandre III remit solennellement au doge Sébastien Ziani, vainqueur de Salvore, un anneau d'or symbolisant l'empire de Venise sur l'Adriatique. C'est là

(1) F. HAYWARD, *Histoire des papes*. Paris, Payot, 2^{ème} éd., 1942, in-8°, p. 205.

(2) *Ibid.*

de povre homme, jusques au Cayre, pour en avoir vraye et parfaite information du pays... Entrevint que par le pape, ou vrayement par aucuns de ses prélas, escriptent au souldain une lectre en lui avisant comment l'empereur estoit allé en son pays, et que pis fust, li mandèrent la personne de l'empereur dépinctée et figurée, par tel façon et par tel manière que le souldain se engigna que il le trova et prist, et l'eust entre ses mains. Lequel souldain fort le manassoit de faire le morir ; et pour plus grande deulle avoir, li mostra la lectre que lui estoit estée mandée par le pape de Romme. Et si eurent ensamble beaucoup de pratique et de raisonnement. Et per voloir mettre une très-grant division entre crestiens, et que l'empereur eust occasion de voloir faire vengeance de tel trayson qui lui avoit esté fait, le souldain le lessa aller pour plus grant confusion du sanc crestiens l'ung contre l'autre".

Il va sans dire que ce voyage de Barberousse au Caire et la lettre du pape au sultan, qui aurait été Saladin, sont une fable pure. Mais celle-ci s'est greffée sur l'histoire réelle des démêlés de l'empereur avec le pape. Cette histoire livrait à l'imagination populaire la donnée de déguisements successifs pris, tantôt par le pape, tantôt par l'empereur, lesquels durent l'un et l'autre, au cours de leur lutte qui troubla toute l'Italie, recourir à des vêtements d'emprunt pour s'échapper de la péninsule.

En continuant au sujet du pape, Piloti se fait l'écho d'une autre tradition qui avait cours à Venise, mais qui n'est pas moins controuvée que la première :

" Sachant le pape de la délibération dudit empereur, eschappa de Romme, et depuis fust trouvé en Venise, en ung monastier de la Charité, et là se estoit mis pour cuisinier ; mais quant il fust recogneu, la seigneurie de Venise le recouvra, et se li firent tous les honneurs qu'il méritoit".



Historiquement, on sait quelle longue guerre Barberousse a faite à Alexandre III dont la politique contrecarrait ses vues

DE FRESQUES DU QUATTROCENTO

à Venise illustrant les démêlés du pape Alexandre III
avec l'empereur Frédéric Barberousse, et d'une
légende de Barberousse au Caire

PAR

P. H. DOPP

On lit dans le *Traité d'Emmanuel Piloti sur le passage dans la Terre Sainte* (1420-1441), à côté d'informations de première main sur l'Égypte au commencement du quinzième siècle, l'histoire extravagante que voici au sujet des démêlés du pape Alexandre III avec l'empereur Frédéric Barberousse et d'un prétendu voyage incognito de celui-ci au Caire, où il aurait été un moment prisonnier du sultan (1) :

“Vous donray belle exemple d'ung cas qui eutrevint que l'empereur Barberoige s'en alla, desghisé de vestemens et en façon

(1) Ms. 15701 de la Bibliothèque Royale de Belgique, fol. 23 r° et v°.

Ce manuscrit unique est la traduction d'un traité original perdu, mais dont le titre nous est conservé : *Emmanuelis Piloti Cretensis de modo, progressu, ordine ac diligenti providentia habendis in pasagio Christianorum pro conquesta Terrae Sanctae ... Incipit millesimo quadringentesimo vicesimo vulgari sermone translatus in lingua francigena millesimo quadringentesimo xlv°*.

C'est surtout une description de l'Égypte. Elle a été publiée, mais très imparfaitement, par le baron de Reiffenberg dans le tome IV des *Monuments pour servir à l'histoire des provinces de Namur, de Hainaut et de Luxembourg* (Publications de l'Académie des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique, Commission d'Histoire). M. Hayez, 1846, in-4°, pp. 312-419.

Nous en préparons une édition critique.

originales, qui, si elles lui avaient été d'abord proposées, auraient risqué de le rebuter pour toujours. On lira donc dans cet ordre :

(a) Pour les œuvres de prose : *Pierre* ; *Notre Patrie* ; *De Jean Coste* ; *Notre Jeunesse* ; *L'Argent* : Victor-Marie ; *Un Nouveau Théologien* ; *Les Suppliants parallèles* ; *Saint-Louis de Gonzague* ; *De la Grippe ... Zanguill* ; *Note et Note Conjointe* ; *Clio* ; *Les Situations*.

(b) Pour les œuvres de poésie : *Jeanne d'Arc* ; *La Tapisserie de Notre-Dame* ; *Le Porche du Mystère de la deuxième Vertu* ; *Les Saints Innocents* ; *Le Mystère de la Charité* ; *La Tapisserie de Sainte-Genaviève et de Jeanne d'Arc* ; *Ève* ; *Les Quatrains*.

Le second—celui que pourront suivre les “audacieux”, ceux qui ne craignent pas le choc d'une pensée originale et d'un art extrêmement personnel—dispose les œuvres selon leur valeur ou leur importance. Le voici :

(a) Œuvres de poésie : *Ève* ; *Le Porche* et *Les Saints Innocents* ; *La Tapisserie de Notre-Dame* ; *Le Mystère de la Charité* ; *Jeanne d'Arc* ; *La Tapisserie de Ste Genaviève et de Jeanne d'Arc* ; *Les Quatrains*.

(b) Œuvres de prose : *Clio* ; *Note Conjointe* ; *Un Nouveau Théologien* ; *Notre Jeunesse* ; *L'Argent* ; *Victor-Marie* ; *les Situations* ; *Notre Patrie* ; *De la Grippe* ; *De Jean Coste* ; *Zanguill* ; *Marcel* ; *Les Suppliants parallèles* ; *St. Louis de Gonzague* ; *Pierre* ⁽¹⁾.

(1) La lecture des cinq premières œuvres de prose et des cinq premières œuvres de poésie, nous paraît indispensable à qui veut vraiment connaître Péguy.

être aussi exhaustif que possible. Or la difficulté de se procurer les Œuvres complètes le rend pratiquement impossible. Pour ceux qui voudraient pourtant le tenter, rappelons ici la date des principales œuvres.

Jeanne d'Arc, Décembre 1897 ; *Marcel, premier dialogue de la Cité harmonieuse*, Juin 1898 ; *Pierre, commencement d'une vie bourgeoise*, 1898 ; *De la Grippe* ; *Encore de la Grippe* ; *Toujours de la Grippe*, Février-avril 1900 ; *De Jean Custe*, novembre 1902 ; *Zangwill*, Octobre 1904 ; *Notre Patrie*, Octobre 1905 ; *Les Suppliants parallèles*, Décembre 1905 ; *Saint Louis de Gonzague*, Décembre 1905 ; *De la Situation...* 1^{er} Cahier, Novembre 1906 ; 2^{ème} Cahier, Décembre 1906 ; 3^{ème} Cahier, Février 1907 ; 4^{ème} Cahier, Octobre 1907 ; *Le Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc*, Janvier 1910 ; *Notre Jeunesse*, Juillet 1910 ; *Victor-Marie, comte Hugo*, Octobre 1910 ; *Un nouveau Théologien, Monsieur Fernand Laudet*, Septembre 1911 ; *Le Porche du Mystère de la Deuxième vertu*, Octobre 1911 ; *Le Mystère des Saints Innocents*, Mars 1912 ; *La Tapisserie de Sainte Geneviève et de Jeanne d'Arc*, Décembre 1912 ; *L'Argent et l'Argent (suite)*, Février et mai 1913 ; *La Tapisserie de Notre-Dame*, Mai 1913 ; *Ève*, Décembre 1913 ; *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, Avril 1914 ; *Clio, dialogue de l'Histoire et de l'âme païenne*, œuvre posthume (1917), dont la rédaction remonte sans doute à 1910 ; *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, œuvre posthume (1924) dont la rédaction fut interrompue par la guerre.

L'ordre chronologique s'avérant difficile à suivre, nous en proposons ici deux autres :

Le premier—celui que les “prudents” devront suivre—présente les œuvres d'après leur difficulté croissante. Le lecteur, d'abord séduit par des textes d'un accès relativement aisé, s'habitue peu à peu à la “manière” de Péguy et finira par consentir avec joie à la lecture des œuvres les plus fortes, les plus

et poète sont plus indiqués que traités à fond. Mais j'ai voulu sans plus tarder, attirer l'attention des lecteurs sur certains points essentiels : l'importance attachée par Péguy à sa vocation d'écrivain et plus particulièrement de poète : le caractère conscient et volontaire de son art ; la vigueur et la subtilité de sa composition ; la constante recherche qu'il a poursuivie d'une "forme" poétique correspondant à son inspiration. Cet essai se termine par une étude plus précise d'*Eve*, œuvre-somme et œuvre-sommet.

J. P. Dubois-Dumée, *Péguy écrivain bergsonien, La Nef*,
Décembre 1946.

Signalons pour terminer un petit livre récent, imparfait, incomplet (les œuvres n'y sont pas toutes étudiées) mais qui est un bon instrument de travail. Il porte un titre modeste qui eût plu au directeur des *Cahiers* : Andrée Fossier, *Table analytique des Œuvres de Péguy* (aux éditions de l'Orante, Paris 1947). L'auteur y analyse les principales œuvres de Péguy. Le résultat de cette analyse est consigné dans une série de tables où, pour chaque œuvre, les thèmes sont classés dans l'ordre alphabétique. Chacune de ces tables est précédée d'une rapide introduction analytique et historique généralement bien faite. A la fin de l'ouvrage, un Index alphabétique général renvoie aux pages du livre où se trouve indiqué chaque thème. Les références sont données d'après l'édition courante in-16 chez Gallimard.

II.—ORDRE DE LECTURE

Le meilleur est, sans aucun doute, l'ordre *chronologique*. Il permet seul de suivre de près le développement de la pensée et de l'art. Il comporte cependant quelques inconvénients : celui de ne pas nous mettre d'emblée au cœur de la place, de nous fatiguer par une prise de contact trop lente, d'empêcher l'œuvre d'exercer sur nous cette "saisie" à laquelle Péguy attachait tant d'importance. D'autre part, pour être vraiment fructueux, il doit

Roger Secrétain, *Péguy soldat de la vérité*, 1 vol. in-16 Emile Paul, 1943, 297 pages. Ce livre apporte une documentation précieuse sur l'enfance et la jeunesse de Péguy et insiste à juste titre sur les racines profondes de son socialisme. D'autre part, il réagit vigoureusement contre une interprétation trop lénifiante, trop "bien-pensante" de Péguy. Sans doute, bien souvent, l'auteur se laisse entraîner trop loin par sa passion et lorsqu'il prétend faire de l'auteur des *Mystères*, des *Tapisseries* et d'*Eve* un "hérétique", nous ne pouvons le suivre ! Mais il soutient sa thèse avec énergie, habileté et talent et permet de très utiles mises au point.

La Prière de Péguy d'Albert Béguin. Les Cahiers du Rhône, Avril 1942, 1 vol. in-12, 133 pages. Etude riche et dense qui va droit à l'essentiel dans l'analyse de la vie religieuse de Péguy. Surtout elle a le mérite d'établir entre la prière liturgique et la poésie de Péguy des rapprochements justes et neufs.

Solitude de Péguy de J. P. Dubois-Dumée, 1 vol. in-16, 180 p. Plon 1946. Le plus récent des ouvrages consacrés à Péguy par un des meilleurs représentants de la génération nouvelle. Etude d'ensemble juste de ton, très précise et qui, se basant avant tout sur l'exégèse de l'œuvre, s'attache à décrire avec sympathie la vie intérieure du poète.

Dans l'abondante littérature consacrée à Péguy, très rares sont les analyses précises de son art d'écrivain. Grave lacune ! Plusieurs Thèses et mémoires d'études supérieures sont en préparation sur cet inépuisable sujet. En attendant, on pourra consulter :

Albert Chabanon, *La poétique de Péguy*, 1 vol. in-16, 258 p. Robert Laffont, 1947. C'est malheureusement un ouvrage posthume—l'auteur a été fusillé par les Allemands en 1945—qui n'a pu être tout à fait mis au point. D'autre part, œuvre d'un très jeune homme, il est un peu scolaire et timoré.

Bernard Guyon, *L'Art de Péguy (Cahiers de l'Amitié Charles Péguy, No. 2, 1948)*. Dans cet essai trop rapide (62 pages) les problèmes posés par l'étude de l'art de Péguy prosateur

pages, a eu le grand mérite de faire apparaître pour la première fois et d'éclatante manière l'importance de la pensée de Péguy. Bien que, sur de nombreux points, il soit aujourd'hui dépassé par les études postérieures, il reste encore utile, en particulier à cause des commentaires très vigoureux de Mounier sur la philosophie de Péguy.

Les deux volumes de Jean Delaporte intitulés *Connaissance de Péguy* (Plon 1944, 344 et 411 p.) constituent à l'heure actuelle — et de très loin — le meilleur instrument de travail pour qui veut aborder sérieusement l'œuvre de Péguy. C'est une véritable "somme" des connaissances acquises à cette date (1944) sur l'homme et sur l'œuvre. Ce travail intelligent, bien documenté, scrupuleusement honnête, apporte beaucoup de neuf (recherche des influences, mise au point de la chronologie, effort de synthèse dans la présentation des idées et des thèmes). Mais il manque un peu de vigueur et de personnalité, néglige par trop l'étude de l'art et surtout a le grave défaut de ne pas suivre un plan chronologique, ce qui nous empêche de sentir le lien qui unit intimement l'œuvre de Péguy aux événements de sa vie extérieure et intérieure.

Le Prophète Péguy d'André Rousseaux (éditions de la Baconnière, Neuchâtel et Albin Michel, Paris, 2 vol. in-16 de 333 et 407 pages, 1946) est, lui aussi, un ouvrage de synthèse qui prend l'œuvre de Péguy comme un bloc et qui centre nos méditations sur cinq grands thèmes : *Péguy poète de l'Incarnation* ; *poète de la Naissance* ; *poète de la Vie* ; *poète de l'Honneur* ; *Poète de la France*. Il tombe donc sous le coup du même reproche que le précédent (élimination de la vérité issue de l'ordre chronologique). Mais l'analyse est si profonde, si vigoureuse, elle va tellement à l'essentiel qu'au total il faut bien reconnaître en lui comme l'a fait Albert Béguin : "pour aujourd'hui et pour longtemps le "maître-livre" sur Péguy".

On pourra utilement compléter ces lectures de base par celle des ouvrages suivants :

mystérieux de la vie intime du poète, il apporte des renseignements nouveaux. Il s'efforce enfin—sans toujours y réussir parfaitement—de replacer l'œuvre de Péguy dans l'atmosphère spirituelle de son époque.

A ces trois ouvrages essentiels, il conviendrait d'en ajouter quatre autres, qui jettent sur certaines étapes de l'itinéraire spirituel de Péguy une grande lumière:

1. Pierre Pacary, *Un compagnon de Péguy: Joseph Lotte*, 1 vol. in-16, Gabalda, 350 pages. On trouvera dans ce livre en particulier la fameuse confidence faite par Péguy à Lotte en septembre 1908 de son retour à la foi catholique. L'auteur est Monsieur Paris, prêtre de Saint-Sulpice qui fut l'inspirateur du *Bulletin des professeurs catholiques de l'Université*, l'ami de Lotte et, plus tard, pendant de longues années, l'aumônier général des Professeurs catholiques de l'Université.

2. Madame Favre, *Souvenirs*, publiés dans la Revue *Europe*, Février et Mars 1938.

3. Raïssa Maritain, *Les Grandes Amitiés, Souvenirs*, éditions de la Maison Française, New-York 1941, T. I, chapitres 3 et 7. Important témoignage sur le rôle de Bergson dans l'évolution intellectuelle de la génération de Péguy et sur les difficultés intérieures que celui-ci connut au lendemain de sa "conversion" et qui entraînèrent une rupture entre lui et les Maritain.

4. Victor Boudon, *Avec Charles Péguy, de la Lorraine à la Marne*, Hachette 1916. Témoignage d'un sergent de la compagnie de Péguy sur les derniers mois de sa vie. Honnête, précis et d'une émouvante simplicité.

Signalons enfin le numéro spécial du *Mail* (Orléans, 1929) réédité la même année à la N.R.F. sous le titre *Hommage à Péguy*, qui contient quelques documents et de nombreux témoignages de contemporains, d'amis ou de jeunes disciples.

B.—*Etudes critiques*. Le gros ouvrage de E. Mounier, G. Izard et M. Péguy: *La Pensée de Charles Péguy*, Plon 1931, 424

"lancé" dans le grand public. Il garde l'avantage d'être écrit d'une manière plaisante, très vivante. Malheureusement, il est l'œuvre d'hommes qui, malgré la réelle amitié qu'ils ont eue pour Péguy et qu'il leur rendait, n'ont pas pénétré dans son intimité, ne l'ont pas véritablement compris, n'ont pas su le mettre à sa juste place, ont été offusqués par son génie, n'ont pas participé jusqu'au bout à ses luttes et ont finalement mérité qu'il portât sur eux le jugement, terrible dans sa bouche, d'"amateurs". Tel quel, leur ouvrage demeure aujourd'hui encore l'une des plus agréables "initiations" à Péguy.

Daniel Halévy a justement intitulé son livre : *Péguy et les Cahiers de la Quinzaine*. Son principal intérêt est, en effet, de nous faire vivre par le dedans la vie des *Cahiers*, de nous faire assister de près aux combats dramatiques menés par Péguy, et à certains desquels Halévy se trouva intimement mêlé. Ce livre est indispensable pour l'exégèse de *Notre Jeunesse* et de *Victor-Marie*. Il est un guide beaucoup plus sûr, plus précis et plus informé que celui des Tharaud. A qui ne pourrait se procurer qu'un de ces trois ouvrages, c'est celui d'Halévy que je conseillerais.

L'auteur de *Jean-Christophe* ne fut pas exactement un contemporain de Péguy, un de ces "égaux" auxquels il se sentait attaché si profondément, mais un grand aîné qui suivit de près ses efforts, qui fut un collaborateur actif des *Cahiers* et aussi un véritable ami. Cette amitié—comme tant d'autres—n'alla pas sans quelques orages, car sur des questions essentielles—la question religieuse, la question nationale—les deux hommes se séparèrent ; cependant, elle ne fut jamais brisée grâce à une parfaite loyauté et à une grande générosité de part et d'autre.

Dialogue pathétique entre deux grandes âmes, ce livre est aussi important—sinon plus—pour l'étude de Romain Rolland que pour celle de Péguy. Pourtant, plus que les deux autres, il représente un effort d'analyse intelligente et sympathique de grandes œuvres de Péguy. En outre, sur certains points encore

adressées par son père à Madame Favre qui fut l'une de ses plus fidèles amies, à Dom Baillet qui avait été l'un de ses compagnons à Sainte-Barbe et à Joseph Lotte, autre compagnon de Sainte-Barbe, de tous les amis de Péguy celui qui lui fut le plus dévoué, enfin, le texte des *Entretiens* que, pendant les dernières années de leur vie, Lotte avait régulièrement avec Péguy et qu'il notait aussitôt après scrupuleusement.

Par ailleurs ont été publiées :

(a) Des lettres de Péguy à sa mère dans l'ouvrage de Mabilley de Poncheville, *Jeunesse de Péguy* (Alsacia 1943).

(b) Des lettres à Alain-Fournier dans *Hommage à Alain-Fournier* (N.R.F. 1930) et dans la Préface de J. Rivière à *Miracles d'Alain Fournier* (N. R. F., 1934).

(c) Des lettres à Henri Massis dans le Numéro spécial de "1930" : *Porche à l'Œuvre de Charles Péguy*.

(d) Des lettres de guerre dans l'ouvrage de Victor Boudon : *De la Lorraine à la Marne avec Charles Péguy* (Hachette 1916).

2.—Ouvrages et Articles sur Péguy.

Ils forment déjà une masse considérable. Comme nous nous proposons ici de fournir un véritable instrument de travail, nous n'en signalerons qu'un tout petit nombre, ceux qui, à des titres divers nous paraissent vraiment essentiels. Nous les grouperons sous deux rubriques :

1. Témoignages.

2. Etudes critiques.

A.—*Témoignages* : Trois œuvres—de valeur inégale d'ailleurs—dominent le lot :

1. J. J. Tharaud, *Notre cher Péguy*, 2 vol. in-16, Plon 1925.

2. Daniel Halévy, *Péguy et les Cahiers de la Quinzaine*, 1 vol. in-16, B. Grasset, dernière édition 1941.

Romain Rolland, *Péguy*, 2 vol. in-8° Albin Michel 1944.

L'ouvrage des frères Tharaud a eu le grand mérite d'être le premier grand livre sur Péguy, celui qui l'a véritablement

vraiment bien que sur "longues-ondes". On les utilisera cependant faute de mieux. Non sans profit d'ailleurs, car ils ont été soigneusement préparés soit par Péguy lui-même, soit par des amis fidèles, soit par son fils Pierre.

1. Péguy en effet a publié chez Bernard Grasset en 1910 un recueil de textes de prose sous le titre *Œuvres choisies* (1900-1910) qui occupe une place importante dans l'histoire de ses luttes avec ses divers adversaires et de sa conquête du public. Il publia d'autre part en 1914 chez Ollendorf des *Morceaux choisis des Œuvres poétiques*. Malheureusement ces deux ouvrages sont aujourd'hui introuvables.

En revanche, on peut se procurer facilement dans l'édition courante in-16 chez Gallimard :

1. *Les Morceaux choisis Poésie* (1927).

2. *Les Morceaux choisis Prose* (1928) accompagnés d'une importante Préface de Ch. Lucas de Peslouan, l'un des compagnons de Péguy à Sainte-Barbe.

D'autre part dans la *Collection catholique* de chez Gallimard, sous forme d'opuscules à couverture bleue et blanche, élégamment présentés et d'un prix très abordable, Pierre Péguy a groupé une importante partie des écrits de son père sous les rubriques suivantes : *Prières* (Introduction du Père Donceur) ; *Pensées* (Introduction du Cardinal Verdier) ; *Souvenirs* ; *La France* ; *Saints de France* ; *Notre-Dame* ; *Notre-Seigneur*. (Pour ces derniers volumes, Introduction de Pierre Péguy).

Correspondance. Jusqu'à ce jour, aucun effort sérieux n'a été entrepris pour réunir et publier la Correspondance Générale de Péguy. Il semble d'ailleurs qu'il ait peu écrit et rarement de longues lettres. Quiconque veut cependant pénétrer un peu profondément dans le secret de sa vie intérieure doit absolument se procurer les *Lettres et Entretiens* (Paris, l'Artisan du Livre, 1927). Dans cet ouvrage, Marcel Péguy a recueilli, les lettres

d'une *Chronologie de la Vie et de l'œuvre de Péguy* scrupuleusement établie par son fils Pierre et qui est un excellent instrument de travail.

Œuvres complètes de Péguy, Gallimard, 15 volumes in-8°. Cette édition a trois graves défauts :

1. Tirée seulement à 1200 exemplaires elle est pratiquement introuvable.

2. Les œuvres de Péguy y sont groupées par affinités (prose, poésie, etc...) L'ordre chronologique, pourtant si important pour Péguy, n'y est donc pas respecté intégralement.

3. Enfin, contrairement aux promesses de son titre, elle n'est pas "complète". Non seulement les textes inédits récemment publiés ne s'y trouvent pas, mais une œuvre aussi importante que la *Première Jeanne d'Arc* en est absente ; enfin, de nombreux textes courts publiés par Péguy dans les *Cahiers* en ont été indument éliminés.

Le lecteur moyen qui se trouve dans l'incapacité absolue de se reporter aux éditions originales est donc pratiquement réduit à lire Péguy dans l'édition courante in-16 chez Gallimard où heureusement à l'heure actuelle, à peu près toutes les œuvres ont été publiées, y compris les articles de polémique ou de confidence réunis récemment par Madame Charles Péguy sous le titre *Péguy et les Cahiers* (1947) et les textes politiques réunis par Denise Mayer sous le titre *La République, notre royaume de France* (1946).

Malheureusement ces œuvres se présentent à nous dans leur nudité originelle. Ainsi, trente-quatre ans après la mort de Péguy, nous ne possédons encore ni une édition critique, ni des éditions commentées, ni des éditions scolaires de son œuvre. On ne peut vraiment pas féliciter son éditeur pour la manière dont il a servi sa mémoire.

Morceaux Choisis. Ils sont à déconseiller en principe, et d'une manière toute spéciale pour Péguy dont la pensée ne s'exprime

Signalons enfin une excellente critique d'ensemble des ouvrages publiés sur Péguy pendant les dix dernières années par J. Dubois-Dumée: *Bilan du Péguyisme*, dans *Les Cahiers du Monde nouveau* (Mai 1947, p. 103-111).

1.—*Œuvres de Péguy*:

Œuvres poétiques complètes. Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade., 1408 pages, 1942.

Cet admirable volume comprend :

1. L'œuvre poétique proprement dite antérieurement publiée.

2. *Jeanne d'Arc*. Drame publié par Péguy en 1897 et que l'on désigne généralement sous le nom de *Première Jeanne d'Arc* ou de *Jeanne d'Arc socialiste*. L'édition originale de ce texte est introuvable. Marcel Péguy en a donné une nouvelle édition en trois volumes (1934) ; mais cette édition elle-même est rare.

3. Une importante série de textes inédits, à savoir :

(a) Une masse considérable de *Quatrains* (p. 477-618).

(b) *La Prière de Déférence à N. Dame* (p. 702-704).

(c) Un nombre imposant de fragments d'*Ève* (p. 1202-1328).

4. Une fin (inédite) du *Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc* (p. 1331-1404). Cette fin du mystère avait été supprimée par Péguy sur les dernières épreuves en 1910. Elle avait été révélée par Marcel Péguy en 1926. Mais ce texte est lui aussi très rare.

Ce beau volume est précédé d'une *Introduction* de François Porché, précieuse parce que l'auteur fut un des collaborateurs les plus intimes de Péguy aux *Cahiers* ; et surtout parce que, poète lui-même, François Porché rend justice au prodigieux génie poétique de Péguy. Cette Introduction est elle-même suivie

INTRODUCTION A LA LECTURE DE PÉGUY

PAR

BERNARD GUYON

Les pages qui se suivent se proposent de permettre au lecteur désireux de pénétrer l'œuvre de Péguy de le faire sans trop de peine.

Elles lui présentent donc, d'une part une Bibliographie, nullement exhaustive et sans prétention scientifique, mais véritablement utile *parce que critique* ; d'autre part, des suggestions sur les divers ordres de lecture possibles, d'une œuvre réputée à tort "difficile", mais qui, telle qu'elle se présente à nous aujourd'hui, demande à être abordée avec quelques précautions.

Puissent ces quelques indications aider à mieux connaître et surtout à mieux aimer l'un des plus grands écrivains français contemporains qui fut trop longtemps victime d'une incompréhension due à la paresse d'esprit, mais dont le rayonnement ne cesse de croître depuis quelques années et qui conquiert lentement la place qui lui revient dans notre Littérature, l'une des toutes premières.

I.—INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

La Bibliographie la plus récente et la plus complète de Péguy est celle établie par Jean Delaporte à la fin de son ouvrage *Connaissance de Péguy* (Plon 1944, T. II, p. 399-412).

Pour les publications récentes, on pourra consulter les deux premiers Cahiers de l'Amitié Charles Péguy, éditions Labergerie, Paris, qui donnent une liste des œuvres de Péguy et sur Péguy publiées depuis 1940. La liste des ouvrages sur Péguy comporte des appréciations critiques fort utiles. (*Cahier* No. 2, p. 65-88).

Le dernier mot sur Sextus Empiricus, nous l'emprunterons à Nietzsche (1) dont le scepticisme se présente comme un nihilisme radical :

"Il faut que je me reporte à six mois en arrière pour me surprendre un livre à la main. Qu'était-ce donc ? Une excellente étude de Victor Brochard, *les sceptiques grecs*, dans lesquels mes Laertiana ont été avantageusement utilisées. Les Sceptiques sont le seul type *honorables* parmi la gent philosophique si ambitieuse et même à quintuple sens".

(1) *Eccce Homo*, trad. Albert. Pourquoi je suis si malin, 2.

objections qui sont trop faibles; et, quant à celles qui sont trop fortes, il ne s'est pas senti en état d'y répondre.

Après un exposé des principaux arguments des Sceptiques, Huart a cette conclusion ironique :

“Je finis enfin en déclarant encore une fois que je n'ai inséré aucune objection contre la religion dans tout cet ouvrage⁽¹⁾. Cependant j'avertis ici que si on veut se garantir par précaution contre le Pyrrhonisme à cet égard, on peut lire dans le *Dictionnaire historique et critique* de M. Bayle (tome III, page 1004 de la 3^{ème} édition) un éclaircissement où ce savant auteur prouve que ce qu'il a dit du Pyrrhonisme dans son *Dictionnaire* ne peut point préjudicier à la religion”. Bayle présenté comme défenseur de la foi, c'est une invention cocasse.

Voilà pour les destructeurs. Mais Sextus Empiricus a certainement inspiré aussi les philosophes du XVIII^{ème} siècle qui ont laissé une œuvre quelque peu doctrinale. Il faudrait ici étudier en détail les thèses sceptiques de David Hume, mais celles-ci sont trop connues pour que nous insistions sur elles, pas plus que nous n'avons insisté sur les idées de Montaigne. Rappelons seulement le parallélisme saisissant qui existe entre les discussions de Sextus sur la cause (*Contre les physiciens*, I, 195-266) et celles de Hume (2).

(1) Huart entend par là qu'il n'a pas cherché à appliquer les objections de Sextus aux dogmes du Christianisme. Il a poussé même le zèle (tout en disant qu'un traducteur n'avait pas à être un réfuteur) jusqu'à ajouter des “Réflexions” au chapitre Ier du livre III qui concerne Dieu “pour détruire dans l'esprit du lecteur l'indignation qu'il pourrait avoir conçue contre Sextus, et peut-être aussi contre moi, en voyant toutes ces objections contre l'existence de Dieu”. Mais ces réflexions ne feraient qu'aggraver son cas aux yeux d'un croyant, bien qu'elles se couvrent de l'autorité de l'abbé d'Olivet.

(2) Hume ne semble pas avoir eu connaissance de Sextus, d'après Anons Leroy : *La critique et la religion chez David Hume*, qui ne le cite pas parmi les sources de ce dernier.

parut sans nom de lieu ni d'auteur cette traduction française des *Hypotyposes* qui en réalité est l'œuvre d'un certain Huart, professeur de mathématiques de Genève.⁽¹⁾

La *Préface* de la traduction ne manque pas de désinvolture : "Il n'est pas nécessaire que je rende raison du dessein que j'ai pris de publier en français les *Hypotyposes* ou *Institutions pyrroniennes de Sextus Empiricus*. Il suffit que la lecture de cet ouvrage m'ait plus et que j'aie cru qu'elle pouvait plaire aussi à plusieurs personnes, qui aimeraient mieux lire cet auteur qu'en grec ou en latin". Huart se croit pourtant obligé de donner deux raisons : Sextus a une grande connaissance des opinions des anciens philosophes, et ses arguments contre les Dogmatiques sont très subtils et très justes.

Et surtout il se croit obligé de s'excuser, son anonymat ne lui paraissant pas sans doute une garantie suffisante :

"Il y a deux raisons entre autres, qui sont que l'on ne saurait trouver mauvais que je publie cette traduction ; la première c'est que je n'approuve en aucune manière le pyrrhonisme outré de Sextus que je ne saurais me persuader que lui-même parlât toujours sincèrement dans ses objections ; la seconde, c'est que je ne fais aucune application des objections pyrrhoniennes à quelque dogme que ce soit que l'on puisse que appeler théologique ; quoique rien ne me paraisse plus scandaleux ni plus propre à confirmer les Pyrrhoniens dans leurs doutes que les disputes que les différentes sectes du Christianisme ont entre elles, sans qu'on puisse dire qu'aucune de ces sectes ait quelque fondement bien solide et bien certain, pour en condamner aucune autre, ou pour l'accuser d'idolâtrie ou d'hérésie".

Ces dernières lignes sont significatives. Huart ajoute que si on ne peut lui reprocher ce qu'on a permis à Estienne, à Hervet et à Fabricius qui ont traduit Sextus, c'est parce que ce n'était pas l'affaire d'un traducteur. Et puis il a jugé inutile de réfuter les

(1) Cf. Bibliographie, *infra*.

Empiricus ; les moyens de l'époque qu'il a proposés si subtilement n'y étaient pas moins inconnus que la Terre Australe, lorsque Gassendi en a donné un abrégé qui nous a ouvert les yeux. Le Cartésianisme a mis la dernière main à l'œuvre ... " (1).

Les qualités sensibles sont récusables en doute. Et pourquoi pas l'étendue aussi ? Dieu pourrait nous tromper aussi bien à son sujet qu'au sujet de ces qualités. Mais, dira-t-on, il y a un critérium de la vérité, qui est l'évidence ?

Non, parce que les mystères de la Religion vont contre l'évidence : qu'ils soient métaphysiques comme la Trinité, l'Incarnation, la Transsubstantiation, etc., ou moraux (par exemple que Dieu ne peut empêcher le péché originel qu'il punit).

Bayle cite La Mothe le Vayer(2). Et il ajoute à propos de ce dernier :

" Un Moderne qui avait fait une étude plus particulière du Pyrrhonisme que des autres sectes, le regarde comme le parti le moins contraire au Christianisme et comme celui " qui peut recevoir le plus docilement les mystères de notre religion ".

La Logique de Sextus Empiricus est " le plus grand effort de subtilité que l'esprit humain ait pu faire. " Mais elle ne peut satisfaire. On a besoin de religion pour acquérir la certitude. C'est une heureuse disposition à la Foi que de connaître les défauts de la Raison. Il en est ainsi de Pascal et de Calvin.

Huet et Bayle sont cités avec complaisance dans l'unique traduction qui ait jamais paru en français des *Hypotyposes*. Gassendi avait donné un abrégé de la doctrine de Sextus Empiricus ; mais personne encore n'avait essayé une traduction française. Il est vrai que tous les hommes cultivés savaient le latin et pouvaient donc utiliser les traductions latines de Etienne et Hervet. En 1725

(1) Dans son livre *De fine Logica*, cap. III, à la p. 72 et suiv. du 1^{er} vol. de ses *Œuvres*, éd. de Lyon, 1658.

(2) *Prose chagrine* (2^{ème} partie). *Œuvres*, t. IX. *De la vertu des patens* (2^{ème} partie). *Œuvres*, t. V, p. 229 et p. 231.

"Haïretis" ou les "Eto. denés" sont trop sceptiques "en ce qu'ils font passer leur méthode de douter jusque dans l'usage commun de la vie". Heureusement la foi est là pour rendre certaines les choses qui sont incertaines aux yeux de la raison.

Le XVIII^{ème} siècle gardera moins de ménagements. Montesquieu est franchement ironique :

" Quelqu' un m'a dit avoir lu dans Sextus Empiricus cette pensée hardie : "C'est une impiété d'affirmer qu'il y a un Dieu, car par là la croyance de son existence dépendra de nos raisonnements. S'ils ne persuadent point, on croira qu'il n'y a pas de Dieu. Il vaut donc mieux, dit-il, douter et laisser cela dans le voile épais où cela est ; cela est plus respectueux " (1).

Bayle sera naturellement plus acerbe. On lit, dans son *Dictionnaire* à l'article *Pirrhon* (5^{ème} édition, 1740) :

"C'est avec raison qu'on déteste le Pyrrhonisme dans les Ecoles de théologie. C'est par rapport à cette divine science que le Pyrrhonisme est dangereux ; car on ne voit pas qu'il le soit guère, ni par rapport à la physique ni par rapport à l'Etat".

En effet les physiiciens sont maintenant convaincus que la Nature est un abîme impénétrable. Le Scepticisme ne s'attaque pas à la vie civile, respectant les coutumes. "Il n'y a donc que la Religion qui ait à craindre le Pyrrhonisme : elle doit être appuyée sur la certitude ; son but, ses effets, ses usages tombent dès que la ferme persuasion de ses vérités est effacée de l'âme".

Mais il n'y a pas à s'inquiéter : "La grâce de Dieu dans les fidèles, la force de l'éducation dans les autres hommes ; et, si vous voulez, l'ignorance et le penchant naturel à décider font un bouclier impénétrable aux traits des Pyrrhoniens..."

Pourtant cette secte est devenue plus puissante aujourd'hui : "A peine connaissait-on dans nos Ecoles le nom de Sextus-

(1) *Carnet inédit de Montesquieu*, publié par André Masson (No. 519). Cf. *Voix françaises*, 24 septembre 1942.

à près de votre esprit comme d'un champ qui a besoin d'être défriché et qu'on en arrache les mauvaises plantes, auparavant que d'y jeter la graine dont on désire saisir du profit". Voilà en quoi peut être bonne l'Epochè. La philosophie sceptique est une excellente introduction au Christianisme et peut tenir lieu de préparation évangélique. "Elle n'a plus de doutes où il est question de la religion. Toutes ses défences menent au pied des autels... Voilà ce qui m'a donné des pensées si favorables pour une philosophie que je ne crois pas plus criminelle que les autres, pourvu qu'on lui fasse rendre les respects qu'elle doit toujours à notre sainte Théologie, et que, comme une servante seulement, elle soit appelée avec les autres au service de cette divine maîtresse. Si je me suis trompé au jugement que je viens de faire, je suis prêt de changer d'avis. L'incertitude sceptique m'accusera si je n'ai rien dit de certain sur ce sujet. Et surtout, car mon erreur ne croîtra pas le nombre des hérésies puisqu'elle ne sera jamais convaincue d'opiniâtreté..."

Plus tard Huet, l'évêque d'Avranches, publie un *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*. Une édition posthume (1741), est due à un de ses amis qui dit de lui :

"Il était si persuadé que la plupart des gens désapprouveraient ses sentiments sur la faiblesse de l'esprit humain, qu'il n'a pu se résoudre à les publier pendant sa vie. Il se contentait de lire cet ouvrage à ses meilleurs amis, ne voulant pas s'exposer au ressentiment de ceux qu'il appelle souvent lui-même le Vulgaire de la République des Lettres". (Avertissement du libraire).

Le Scepticisme moderne s'est toujours méfié avec raison de l'accusation d'impiété. Huet accumule dans son livre les preuves de l'incapacité de la raison humaine à connaître la vérité en y ajoutant à tous les lieux communs sur la question l'objection cartésienne du Grand Trompeur; il n'oublie pas Sextus parmi ses prédécesseurs et le loue implicitement de n'avoir pas poussé le doute jusque dans le domaine de la pratique. Au contraire, une secte philosophique, chez les Turcs, qui s'appellent

des écrivains avant et après Montaigne. Il a parfois un accent pascalien :

“ Nos sens et notre raison, écrit La Mothe le Vayer dans ses *Soliloques sceptiques* (1), s'entr'abusent à qui mieux mieux : “ En voulez-vous une plus forte preuve que de considérer comme ce qui est juste et approuvé en France, est réputé mauvais et improuvé, je ne dirai pas à la Chine ni au Japon mais à nos plus proches voisins ? Etrange et ridicule morale, que les Alpes et les Pyrénées diversifient, ou un filet d'eau, tel que celui qui nous sépare de l'Angleterre, et celui qui divise l'Espagne d'une province d'Afrique qui lui est opposée”. (Troisième soliloque). Et encore : “ Le plus important précepte de la science est de savoir qu'il y a des choses qui ne méritent pas d'être sues”. (Premier Soliloque). A noter que la première édition des *Pensées* de Pascal est de la même année (1670).

Un autre ouvrage *De la vertu des payens* (2) contient un chapitre sur “ Pyrrhon et la secte sceptique ” très intéressant. Que pouvons-nous penser des Sceptiques, nous qui sommes chrétiens ? se demande l'auteur. La Mothe le Vayer sacrifie Pyrrhon et ses disciples qui “ n'ont rien cru de la nature divine qu'avec suspension d'esprit. Aucun de ceux-là n'a pu éviter le chemin de l'enfer. Pourtant ce n'étaient pas des ignorants, certes, ou leur ignorance était “ une ignorance raisonnable et discourue, qui ne s'acquiert que par le moyen de la science, et qu'on peut nommer une docte ignorance, aussi bien que celle dont le cardinal de Cusa a fait trois livres et une apologie ”. Mais une fois qu'on fait “ une rigoureuse circoncision ” de cette impiété, le Scepticisme apparaît comme très favorable au Christianisme. Tous les Pères ont fulminé contre les philosophes dogmatiques. Saint Paul a écrit aux Corinthiens qu'il faut être fou et ignorant selon le monde pour être sage et savant selon Dieu. Saint Denys n'enseigne rien plus expressément que la faiblesse de notre intelligence. “ Il est

(1) A Paris 1670.

(2) A Paris 1641.

qu'ils étaient d'une terminologie relativiste, d'une technique instrumentale et de sciences exactes, n'en étaient pas moins capables de négations hardies sur un terrain spirituel. Ils avaient d'autres raisons que les raisons modernes de ne pas croire. "Nous appelons pour notre part *incroyance* l'attitude mentale de celui qui refuse la foi, quels que soient les motifs de son refus et qu'il s'agisse d'ailleurs d'un spiritualiste, d'un sceptique, d'un aimable épicurien, d'un rationaliste militant. En ce sens, le "philosophe" du *Dialogus* d'Abélard qui ne croit qu'à la raison et à la loi naturelle, si déiste soit-il d'ailleurs et moralement tout proche de son interlocuteur chrétien, est déjà un "incroyant" qui se contente pourtant d'un "outillage mental" encore assez rudimentaire (1).

Ajoutons que les positions idéologiques que pouvait prendre un homme du XVI^{ème} siècle étaient plus nombreuses que celles d'un de nos contemporains, le foisonnement des doctrines étant incomparablement plus grand. Il n'empêche que Montaigne était un vrai catholique (croyons-nous). Mais toute la gamme des positions a été prise du XVI^{ème} au XVIII^{ème} siècle, par exemple par La Mothe le Vayer, précepteur de Louis XIV, Huet, évêque d'Avranches, Bayle, l'auteur du *Dictionnaire*.

La Mothe le Vayer est l'auteur, célèbre à son époque, de toutes sortes de *Traité*s où il apparaît un peu comme le Plutarque du XVII^{ème} siècle. Sous le pseudonyme d'Oratius Tiberio il publia "cinq dialogues faits à l'imitation des Anciens" (2). Le premier traite *De la philosophie sceptique*. Ephestion, qui y soutient le scepticisme, cite "notre Sextus" et son "divin écrit". Dans le second intitulé *Le Banquet sceptique*, il est question de "notre grand maître Sextus". Les arguments sont toujours tirés de la contrariété des mœurs chez les différents peuples, argument qui a toujours été le plus populaire et a toujours excité la verve

(1) *Revue d'Histoire de Philosophie*, Oct-Déc. 1943, p. 383.

(2) A. Mons 1671.

et enfin il adhère dans l'*Apologie* qui date de 1580 au pyrrhonisme. Villey attribue à Sextus Empiricus une influence décisive⁽¹⁾. Montaigne venait de faire d'abondantes lectures sur l'histoire naturelle, sur les contumes des différents peuples, sur les guerres, etc... A ces enquêtes s'ajoutait une croissante défiance pour les idées hâtivement formées et l'amour des faits exacts. Sextus Empiricus a dû servir de catalyseur et l'a conduit à l'idée qu'il n'y avait ni vérité absolue ni souverain bien.

Montaigne cessa-t-il pour autant de croire, ne fût-ce que momentanément ? Au XVI^{ème} siècle le Scepticisme ne s'oppose pas tant au dogme religieux qu'au dogmatisme philosophique et scientifique. On laisse la foi intacte mais on déchire la raison. Sextus n'admettait-il pas qu'on pût fort bien suivre aveuglément la religion de son pays ? Par malheur, avec la foi chrétienne, de tels accommodements ne sont guère de mise. Il a fallu que Montaigne comme tant d'autres, fit deux parts de sa pensée, alors que Sextus n'avait pas à craindre "ces mystères terribles" dont parle Boileau. Mais ce dualisme était peut-être à l'époque plus aisé qu'il ne le sera plus tard. Rendre à l'homme ce qui est à l'homme... c'est-à-dire rien, et à Dieu ce qui est à Dieu, c'est-à-dire tout. Etant entendu que l'on ne peut rien connaître de ce tout.

"*Le problème de l'incroyance au XVI^{ème} siècle*" tel est à propos de "La religion de Rabelais" le sujet du livre capital de Lucien Febre⁽²⁾, livre très original et qui renouvelle le sujet. Son auteur marque très bien qu'à cette époque l'atmosphère religieuse était telle que nous devons y regarder à deux fois avant d'accuser quelqu'un d'anti-christianisme, sans parler d'athéisme ou d'impiété. Le doute peut fort bien être extérieur à une foi tout en paraissant intégral. Cependant il ne faudra pas affirmer *a priori* que l'anti-christianisme fût chose impossible, et M. Maurice de Gandillac a fait remarquer que les hommes de la Renaissance, tout dépourvus

(1) *Op. cit.*, t. II, p. 164-165 et 181

(2) Albin Michel (1942).

Tout ceci nous amène au problème capital : dans quelle mesure Montaigne a-t-il subi l'influence de Sextus Empiricus ? Dans quel le mesure a-t-il adhéré au Pyrrhonisme ? ⁽¹⁾

Montaigne a lu l'édition latine des *Hypotyposes* publiée en 1562 par Estienne. Il n'a pas dû lire l'édition complète donnée par Hervet qui comprend l'*Adversus Mathematicos* car il ne fait à ce dernier ouvrage aucun emprunt. On en pourrait citer un, mais le même passage se trouve dans les *Hypotyposes* : c'est dans le chapitre sur les Cannibales (1, 31) cette phrase : "Chrysaïppe et Zénon... ont pensé qu'il n'y avait nul mal à nous servir de notre charogne" (tiré de *Adv. Math.*, XI et *Hyp. pyrrh.*, III). Ailleurs il cite un mot de Sextus Empiricus : "Que notre désir s'accroît par la malaisance" (11, 15). Il appelle la secte des Sceptiques "le plus sage parti de philosophes" (11, 12).

Ce même chapitre qui constitue l'*Apologie* de Raymond de Sebond constitue un abrégé du Scepticisme d'après Sextus Empiricus ⁽²⁾. On sait que l'*Apologie* se compose de trois fragments : 1. Une comparaison de l'homme avec les animaux ; 2. la critique du savoir ; la critique de la raison humaine. Dans le second qui est aussi le plus tardif Sextus Empiricus est cité vingt cinq ou trente fois, en compagnie de Corneille Agrippa.

Sextus Empiricus apparaît dans la vie de Montaigne au moment où celui-ci a ce qu'on a nommé une crise. Cette crise, la lecture de Sextus Empiricus l'a-t-elle déclenchée ? Il n'aurait pu le faire si le terrain n'avait été préparé par le spectacle des guerres de religion, les déconvenues personnelles, l'inquiétude qui accompagne la maturité d'esprit. Quoiqu'il en soit parmi les inscriptions dont Montaigne s'entoure dans sa "bibliothèque" il en est dix qui proviennent de Sextus Empiricus. Montaigne se fait frapper à son effigie au début de 1576 une médaille pyrrhonienne,

(1) L'ouvrage capital à lire sur la question est celui de Villey : *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne* (1908) (surtout le tome I).

(2) La critique des stoïciens n'y vient pourtant pas de Sextus mais de l'*Éloge de la folie*.

Tel est l'essentiel de la préface, par où l'on voit que Hervet a des intentions apologetiques en traduisant Sextus Empiricus⁽¹⁾.

Pour Hervet le Scepticisme est donc comme une méthode pour revenir à la religion par delà les vaines disputes des philosophes ; et par religion Hervet entend le catholicisme. Il est curieux de savoir que Corneille Agrippa dans son *De incertitudine et vanitate scientiarum* (1531) fit le même raisonnement, mais cette fois en faveur du protestantisme. Et si nous remontons plus haut, nous en arrivons à Pic de la Mirandole qui est le promoteur de ce mouvement en faveur de la foi appuyé sur le doute radical.

Dans son *Examen vanitatis doctrinas gentium et veritatis christianas disciplinas* (vers 1510) après avoir fait (livre I) l'examen des écoles et des problèmes, (livre II) les lieux communs (loci, du Scepticisme en discutant les critères de la certitude comme l'avait fait Sextus Empiricus dans son *Contre les Logiciens* et le deuxième livre des *Esquisses sceptiques* ; puis (livre III) il insiste sur les désaccords qui règnent dans toutes les sciences entre les Dogmatiques, ceci directement inspiré aussi de Sextus Empiricus, enfin (livre IV, V, VI) il lance des attaques contre Aristote et conclut à la suspension du jugement en ce qui concerne les choses humaines.

C'est donc un grand courant de scepticisme renouvelé de celui de Sextus Empiricus qui traversa le XVI^{ème} siècle, et que nous voyons encore traverser le livre d'un médecin et philosophe nominaliste, François Sanchez, dont le *Quod nihil scitur* (1581) conclut d'une manière plus empiriste cette fois que religieuse, qu'il existe une seule certitude : *per experimentum et judicium*.

(1) Sur Henri Estienne on peut consulter notamment : Singer (Léon) : *Essai sur la vie et les ouvrages de Henri Estienne*, Paris, 1853. Grautoff (P. A.) : *Henricus Stephanus*, Glogau, 1862. Clément (Louis) : *Henri Estienne et son œuvre française (thèse Paris, 1898)*. Grente (Mgr.) : *Jean Bortaux*, Paris, 1903. Sur Gentien Hervet il n'y a que des articles épars, entre autres dans *Mélanges Lefranc* (Paris, Droz, 1936).

ajoutant toujours "en tant qu'il s'agit de choses dites par "eux". Et je n'ignore pas que les arguments de Sextus sont plus subtils que véridiques. Et lui-même ne s'est pas caché: il a écrit ou pour montrer la pointe de son esprit ou par haine de la témérité des philosophes.

"Tu crains peut-être que la vérité nous soit cachée par un mensonge? C'est comme si tu craignais qu'un nuage nous enlevât la lumière du soleil. La vérité a beau être attaquée, elle reparait avec une nouvelle lumière, comme la main qui a tenu la neige n'en est que plus chaude aussitôt après".

Sept ans après, en 1569, Gentien Hervet publie la traduction latine de l'*Adversus Mathematicos*, et lui qui est catholique dédie sa traduction à Charles, cardinal de Lorraine. Fatigué par ses traductions des commentaires des Anciens aux Ecritures et par la réfutation des erreurs des Sacramentaires, il cherchait un divertissement pour un voyage quand il trouva par hasard dans la bibliothèque du Cardinal, qui lui était toujours ouverte, l'*Adversus Mathematicos* de Sextus Empiricus. L'ayant lu "avec un incroyable plaisir" il jugea qu'il ferait œuvre de grand prix en le traduisant en latin. Ce livre montre, en effet, qu'aucun art, qu'aucune science humaine ne peut résister aux assauts des arguments qu'on peut leur opposer, et que seule est certaine la révélation qui nous a été faite par Dieu. Sextus donne beaucoup d'arguments contre les païens et les hérétiques de notre temps "qui mesurent avec des raisons tirées de la nature des choses qui sont au-dessus de la nature" et "qui ne comprennent pas parce qu'ils ne croient pas". Hervet en veut surtout aux Calvinistes et à ces nouveaux Académiciens qu'avait déjà attaqués François Pic de la Mirandole. Toutes les théories humaines pouvant être controversées, le Scepticisme est une école d'humilité qui balancera dans les esprits des jeunes gens les excès des Dogmatiques et les préparera à se fier à la seule doctrine du Christ.

"Quoi qu'il en soit, je ne voudrais pourtant ni être un partisan du Scepticisme moi-même ni en rendre d'autres partisans.

"Pourquoi donc, dira-t-on, publies-tu ce livre ? C'est *en premier lieu* pour faire perdre la tête aux philosophes dogmatiques impies de notre siècle. Leur faire perdre la tête, dis-je ? Non, bien au contraire c'est plutôt pour la leur rendre⁽¹⁾. Si les contraires sont les remèdes des contraires, il est à espérer qu'ils soient guéris par le secours des Ephectiques⁽²⁾ de cette maladie de l'impiété qu'ils ont contractée avec les philosophes Dogmatiques.

"*En second lieu* pour épargner à ceux qui ont un culte modéré pour la philosophie (c'est-à-dire ceux qui mettent dans son étude assez de modération pour—en dehors des choses profanes—ne rien boire pourtant de profane) un très grand travail et un très grand dégoût.

"En un livre unique ils trouveront ce qu'il faudrait chercher dans beaucoup de livres différents ; et beaucoup de points traités d'une manière très obscure ailleurs le sont ici d'une manière très claire.

"*En dernier lieu* et pour que je m'attire par quelques bienfaits les faveurs de ceux qui ont l'habitude de priser dans tous les livres des renseignements de philologie et d'histoire, je leur procure à propos de l'exposition de dix tropes principalement, des trésors d'érudition. Voilà les motifs qui m'ont poussé à publier ce livre.

"Et si un amant de la philosophie m'objecte : Comment pourrais-je croire que celui qui a déclaré la guerre à la philosophie puisse me servir d'auxiliaire dans mes études ? Ce serait se tromper du tout au tout : à moins qu'on ne considère comme favorables à la philosophie ces prétendus philosophes qui n'ont pas trouvé d'arguments probants pour sauvegarder les dogmes de la philosophie. Sextus d'ailleurs ne détruit leurs conceptions qu'en

(1) Ad insaniam redigam, dico ? immo vero ut eos sanem.

(2) Ceux qui suspendent leur jugement.

monde attribuant ma maladie à une étude immodérée des Lettres, je ne pouvais qu'être attiré par une philosophie qui montrait l'inanité de toutes les connaissances et me rendait ainsi un espoir de salut. Mais, pour parler plus sérieusement, il s'en faut tellement que le Scepticisme m'ait ancré dans cette haine contre les Lettres qu'il m'a plutôt réconcilié avec elles. Et je n'approuve pas du tout notre Sceptique en ce qu'il abuse de son appareil de réfutations pour attaquer ce qu'elles contiennent de bon. Pourtant, s'il faut de deux maux choisir le moindre, j'aime encore mieux la lâche suspension du jugement des Sceptiques dans certaines graves questions que l'affirmation imprudente et téméraire de certains Dogmatiques. Je parle de ces discussions où ceux-ci nient même les évidences sensibles. Le philosophe Diodore disait ainsi : ce qui est *mtû* ou bien est *mtû* dans ce lieu où il est, ou dans ce lieu où il n'est pas. Or il n'est pas *mtû* dans ce lieu où il est (il y demeure) ni dans ce lieu où il n'est pas (comment en effet pourrait-il se rendre dans ce lieu où il n'est même pas ?). Donc rien n'est *mtû*. Le médecin Erophile, un jour où Diodore vint le trouver pour se faire remettre une épaule foulée lui rétorqua son argument et lui prouva que son épaule n'avait pu changer de place.

“Parlons plus sérieusement et laissons ces jeux d'esprit. Comparons les Dogmatiques avec les Sceptiques au sujet de la connaissance qu'on peut avoir de Dieu. “Qui ignore que la plupart des Dogmatiques, se faisant pour ainsi dire censeurs de la Providence divine avec leur audace de jugement plus qu'affrénée, et la mesurant avec leur sentiment propre, sont tombées dans “l'athéisme” ? Au contraire les Sceptiques à partir de ces problèmes qu'ils discutaient en philosophes, en soutenant un parti puis l'autre, disaient que la suspension de jugement s'ensuivait, mais qu'eux-mêmes, puisqu'ils se conformaient à l'observation de ces choses qui se rapportent au train commun de vie, étaient poussés par un instinct naturel à croire qu'il existait un Dieu, par la providence duquel toutes choses étaient gouvernées à lui adresser un culte et à le vénérer”.

Henri Estienne donne une traduction latine des *Hypotyposes pyrrhoniennes* en 1562. Sa traduction est dédiée à "Henri Memmius, maître des suppliques au Palais-Royal".

Nous donnons une analyse détaillée de la préface parce qu'elle nous paraît très importante pour l'histoire des idées.

Il y rappelle en plaisantant qu'Horace dédia à un autre Memmius un ouvrage qu'il considérait comme des bagatelles grecques. Il feint alors un dialogue avec son ami. Celui-ci lui demande : "Parles-tu ainsi par modestie, ou dis-tu vrai ?" Il répond en grec par une formule sceptique : "Pas plus ceci que cela". Et le jeu continue : "Ce livre traite-t-il de choses sérieuses ou de noise ?—Je suspends mon jugement.—Quel en est le sujet ?—Je ne comprends pas.—Qu'as-tu défini et établi à son propos ?—Je ne définis pas.—Que fais-tu donc ?—Je continue de chercher".

"... D'où vient ma métamorphose en Sceptique ?⁽¹⁾ C'est que l'année précédente après avoir eu la fièvre quarte et failli mourir, j'avais pris les Lettres en dégoût, je haïssais les livres plus que le chien et le serpent ; mais en entrant par hasard dans ma Bibliothèque (la main posée sur les yeux pour que la vue des livres ne réveillât pas ma bile) je tombai en fânant sur un coffret à manuscrits, qui entre autres bagatelles, contenait des fragments d'écrits pyrrhoniens. Ces écrits me firent rire (les médecins disent que c'est le meilleur remède pour les enfants), me plurent et furent seuls à flatter mon palais. Alors je cherche avidement mon exemplaire grec de Sextus que je trouve tout maculé de poussière et jeté dans un coin. Et je m'y mets avec une ardeur que je n'avais pu avoir quand j'étais en bonne santé, découragé par la difficulté du sujet et fatigué par les paradoxes.

"Mais enfin d'où vient qu'il y ait eu pareille sympathie entre ma fièvre quarte et la philosophie sceptique ? C'est que, tout le

(¹) Il n'y a entre nous que la différence d'une petite lettre : tu es *σχιπτικός* (railleur) comme tous les hommes galants et moi je suis *σχιπτικός*.

L'INFLUENCE DE SEXTUS EMPIRICUS SUR LA PENSÉE MODERNE

PAR

JEAN GRENIER

Sextus Empiricus n'est pas un philosophe très connu, et la plupart des gens ignorent qu'il a vécu au III^{ème} siècle après J.-C., qu'il a exercé la médecine (d'où son nom d'"empirique"), à Alexandrie et à Rome, qu'il était Grec et a écrit en grec des traités où sont réunis les arguments employés par les Sceptiques depuis Pyrrhon, fondateur de la secte. Ces arguments sont présentés par Sextus avec une sécheresse rare, mais aussi avec une rigueur et une clarté dignes de ses prédécesseurs. Mais la valeur exceptionnelle de Sextus vient de ce que son œuvre est la seule à nous être parvenue de toute l'école sceptique. La connaissance de cette œuvre est donc indispensable à quiconque veut connaître cette école de première main.

Au XVI^{ème} siècle, au moment où les manuscrits grecs commencent à se répandre en Europe, des traductions latines de Sextus sont faites, et c'est dans ces traductions que les Modernes apprennent les raisons qu'ont eu les Anciens de douter. Puis, longtemps après, apparaissent des traductions allemandes puis anglaises, très rares ; à propos d'une traduction française d'un traité de Sextus (1) nous avons esquissé une étude de l'influence de Sextus sur la pensée moderne. Il ne serait pas moins important de savoir l'influence précise qu'il a pu avoir sur la pensée arabe, en dehors de l'influence diffuse du scepticisme grec. En Europe il faut pour cela attendre la Renaissance.

(1) A paraître chez l'éditeur Aubier.

CONTENTS

European Section :

	PAGE
JEAN GRENIER	
L'Influence de Sextus Empiricus sur la Pensée Moderne	1
BERNARD GUYON	
Introduction à la Lecture de Péguy	17
P. H. DOPP	
De Fresques du Quattrocento	29
DR. HASAN IBRAHIM HASSAN	
Relations between the Fāṭimids	39
D. L. DREW and D. S. CRAWFORD	
Greek Comedy's Ancestry	85
M. B. DAVIES	
Some Tendencies in Modern Biography	109

Arabic Section :

DR. E. LUTTMANN	
Survivals of the Arabic Dialects in the Arabic Literature	1
DR. MUḤAMMAD 'ABD AL-MUN'IM AS-ŠARQĀWĪ	
The Political Map of the World... ..	97
IRRĀHĪM MUṢṬAFĪ	
The First Author of Arabic Grammar	11
DR. FOṬ'ĪD ḤASANĪN 'ALĪ	
The Foreign Words in Arabic	78
DR. MOURĪD KĀMIL	
An Aramaic Document on Leather from the 5th Century B. C.	117
DR. FOṬ'ĪD ḤASANĪN 'ALĪ	
Reviews of Books	123

BULLETIN OF THE FACULTY OF ARTS



VOL. X—PART II

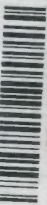
DECEMBER 1948

The Bulletin of the Faculty of Arts is issued twice a year, in May and December. All requests for copies should be made to the Foad I University Librarian, Giza. Communications regarding contributions should be addressed to Dr. Fû'ad Hasanein 'All, Editor of the Bulletin, Faculty of Arts, Giza, Egypt.

FOUAD I UNIV. PRESS, CAIRO
1948



Universitäts- und
Landesbibliothek Bonn



0542799